

ردمد 1112-5020
***





حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية ذات الوصول المفتوح
تعنى بمجالات التراث والمثاقفة

13
2013

* منشورات جامعة مستغانم، الجزائر

حوليات التراث

مجلة علمية محكمة سنوية تعنى بمجالات التراث
تصدر عن جامعة مستغانم



العدد 13، سبتمبر 2013

المراسلات

مجلة حوليات التراث

كلية الآداب والفنون

جامعة مستغانم 27000

الجزائر

البريد الإلكتروني

annales@mail.com

موقع المجلة

http://annales.univ-mosta.dz

الإيداع القانوني 2004-1975

ردمد 1112-5020

تصدر المجلة مرتين في السنة بنسختين ورقية وإلكترونية

قواعد النشر

ينبغي على الباحث اتباع مقاييس النشر التالية:

1) عنوان المقال.

2) اسم الباحث (الاسم واللقب).

3) تعريف الباحث (الرتبة، الاختصاص، الجامعة).

4) ملخص عن المقال (15 سطرا على الأكثر).

5) المقال (15 صفحة على الأكثر).

6) الهوامش في نهاية المقال (اسم المؤلف: عنوان الكتاب، دار النشر، الطبعة، مكان وتاريخ النشر، الصفحة).

7) عنوان الباحث (العنوان البريدي، والبريد الإلكتروني).

8) يكتب النص بخط (Simplified Arabic) حجم 14، بمسافات 1.5 بين الأسطر، وهوامش 2.5، ملف المستند (ورد).

9) يترك مسافة 1 سم في بداية كل فقرة.

10) يجب ألا يحتوي النص على حروف مسطرة أو بالبنط العريض أو مائلة، باستثناء العناوين.

يمكن لهيئة التحرير تعديل هذه الشروط دون أي إشعار.

ترسل المساهمات باسم مسؤول التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة.

تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الجمل أو العبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر. وترتيب البحوث في المجلة لا يخضع لأهميتها وإنما يتم وفق الترتيب الأبجدي لأسماء الكتّاب بالحروف اللاتينية.

تصدر المجلة في شهر سبتمبر من كل سنة.

ليس كل ما ينشر يعبر بالضرورة عن رأي هذه المجلة.

فهرس الموضوعات

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 7 - 22
ISSN 1112-5020

العلاقات الثقافية بين العرب والإفرنج
خلال القرون الوسطى

د. محمد عباسة
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

كان لاتصال الأوروبيين بالعرب في المشرق والأندلس خلال القرون الوسطى أثره البالغ في تطوير الفكر الأوروبي. فالأوروبيون الذين كانوا يعيشون في عصور مظلمة، بدأوا يهتمون بعلوم العرب منذ احتكاكهم بالأندلسيين. وأهم ما لجأوا إليه، هو تعلم اللغة العربية، والتردد على مدارس العرب بحواضر الأندلس لنهل العلم من شيوخها، وترجمة المعارف العربية الإسلامية من اللغة العربية إلى مختلف اللغات الأوروبية. لقد قام علماء أوروبا بالإضافة إلى بعض المسلمين واليهود، الذين وظّفهم الحكام الإفرنج في معاهدهم، بدور فعال في نقل علوم العرب إلى البلدان الأوروبية. وفي هذه الدراسة، حاولنا تسليط الضوء على العوامل الرئيسية التي مكنت العلماء الأوروبيين، في القرون الوسطى، من الاتصال بثقافة العرب ونشرها في البلدان الأوروبية. هذه العوامل كانت من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى تطوير الفكر الأوروبي.

الكلمات الدالة:

الثقافة العربية، الأندلس، الإفرنج، الترجمة، عوامل التأثير.

The cultural relations between Arabs and Franks in the Middle Ages

Prof. Mohammed Abbassa
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

The European contact with Arabs in the Levant and Andalusia during the Middle Ages had a great impact on the development of European thought. The Europeans, who were living in dark ages, began to take an interest in the sciences of the Arabs since their contact with the Andalusians. The most important thing that they resorted to is learning the Arabic language, and going

تاريخ النشر: 2013/9/15
abbassa@mail.com

to Arab schools in Andalusia to gain knowledge from its Sheikhs, and translating Arab-Islamic knowledge from the Arabic language into various European languages. European scholars, in addition to some Muslims and Jews, who were employed by the Frankish rulers in their institutes, played an effective role in transferring Arab sciences to European countries. In this study, we tried to shed light on the main factors that enabled European scholars, in the Middle Ages, to communicate with the culture of Arabs and spread them in European countries. These factors were among the main reasons that led to the development of European thought.

Keywords:

Arabic culture, Andalusia, Franks, translation, influence factors.

تعد العلاقات الثقافية بين الشعوب من العوامل التي تؤدي إلى التأثير والتأثر في شتى الميادين الفكرية والثقافية. وكان لاتصال الأوروبيين بالعرب في المشرق والأندلس أثره البالغ في تطوير الفكر في أوروبا. بدأ الأوروبيون الذين كانوا يعيشون في عصور مظلمة، يهتمون بثقافة العرب وعلومهم منذ منتصف القرون الوسطى. وأهم ما لجأوا إليه، هو تعلم اللغة العربية، والتردد على مدارس المسلمين بالأندلس من أجل طلب العلم، وترجمة علوم العرب من اللغة العربية إلى اللغات الأوروبية. لقد قام علماء من نصارى ومسلمين ويهود، ممن وظّفهم الحكام الإفرنج، بدور فعال في نقل المعارف العربية إلى البلدان الأوروبية.

نحاول من خلال هذه الدراسة تسليط الضوء على العوامل الرئيسية التي مكنت العلماء الأوروبيين، في القرون الوسطى، من الاتصال بثقافة العرب المسلمين ونشرها في البلدان الأوروبية. هذه العوامل كانت من الأسباب الرئيسية التي أدت إلى تطوير الفكر الأوروبي. يكمن هذا التأثير خاصة في الفلسفة والأدب، وكان التروبادور الأوكسيتانيون أول من أدخل خصائص الشعر العربي من موضوعات وأشكال، في الشعر الأوروبي في بداية القرن الثاني عشر من الميلاد.

العلاقات الثقافية بين العرب والأوروبيين متشعبة وترجع إلى بداية

الإسلام عند لقاء الملتين أثناء الحروب والمناسبات الأخرى. غير أن التبادل الثقافي بينهما ازدهر بشكل متميز في الأندلس وأثناء الحروب الصليبية في المشرق. وكان من أبرز عوامل هذا التفاعل الثقافي، انتشار اللغة العربية عند الدارسين الأوروبيين والمستعربة الإسبان، واطلاع المفكرين الأوروبيين على الثقافة العربية الإسلامية، وإقبالهم على ترجمة معارف العرب من اللغة العربية إلى لغاتهم اللاتينية.

لقد انتشرت اللغة العربية في الأندلس منذ استقرار العرب في شبه الجزيرة الأيبيرية. وكان السكان الأصليون قد اتخذوا لغة القرآن للتفاهم والتعامل فيما بينهم، بل فضلها بعضهم على لغته الأصلية. لقد قام هؤلاء المستعربة الذين كانوا يتقنون لغة العرب، بدور الوسيط في نقل الكثير من بذور الحضارة العربية الإسلامية إلى الممالك الشمالية(1). وكانوا يتنقلون باستمرار بين الأندلس والمناطق الشمالية المسيحية(2). كما كان بعضهم ينظم الشعر باللغة العربية(3).

ولم تنحصر اللغة العربية في المناطق الأندلسية ذات السيادة الإسلامية، بل انتشرت كذلك في ليون (León) وقشتالة (Castilla) ونفارا (Navarra) وغيرها من المناطق الإسبانية، وتحدث بها النصارى(4). ولما استولى النصارى بقيادة ألفونسو السادس على طليطلة (Toledo)، المدينة التي ضمت في قصورها شعراء العرب والإفرنج، بقيت اللغة العربية لعدة قرون تستخدم في المجال الإداري وفي الحياة اليومية(5). وكان أمراء الشمال المسيحي يتعلمون العربية لاستخدامها في التعامل مع المسلمين. ومن أبرز هؤلاء الأمراء، بدرو الأول ملك أراغون (Aragón) الذي كان يوقع على الوثائق باللغة العربية(6). أما ألفونسو العاشر (ت 683هـ-1284م) فكان ينظم الشعر باللغة العربية ويرعى الشعراء الإسبان والإفرنج والعرب أيضا.

أما الفلاسفة والمفكرون الأوروبيون، في القرون الوسطى، فكان تعلم اللغة العربية عندهم شرطا من شروط المعرفة. لقد كان الفيلسوف الإسباني المتصوف رايموندو لوليو (Raimondo Lulio) (ت 715هـ-1315م) "يكتب العربية كما

يكتب لغته الكَتالونية، وأنه كان يستعملها في مجادلاته مع المسلمين وفي التبشير في بلاد المغرب، وقد كتب بعض مؤلفاته بالعربية أولا، ثم ترجمها بنفسه إلى الكَتالونية، ثم نقلت إلى اللغات الأوروبية الأخرى"[7]. وقد تأثر هذا الرجل في فلسفته بالمتصوفة المسلمين الأندلسيين والمغاربة. وكان القس الدومنيكي الكَتالوني رايموندو مارتين (Raimondo Martín) (ت 685هـ-1286م)، قد تعلم اللغة العربية خصيصا لمجادلة المسلمين[8].

وفي جزيرة صقلية كان الأمراء النورمان يتحدثون باللغة العربية، كما جعلوها لغة القصر إلى جانب لغتهم الأصلية. لقد كان غيوم الأول بن روجار الثاني (ت 562هـ-1166م) يفضل الشعر العربي ويرعى الشعراء العرب. وأكد الرحالة ابن جبير (ت 614هـ-1217م) بأن غيوم الثاني كان يتكلم العربية ويكتبها، وكانت حاشيته كلها من العرب المسلمين[9]. وكان يكافئ الشعراء ذهبا على مدحهم له، كما فعل مع الشاعر ابن قلاقس الإسكندراني[10]. أما فريدريك الثاني، فهو من أشهر أمراء النورمان الذين كانوا يتقنون اللغة العربية ويؤلفون بها.

ولم تنحصر اللغة العربية في الأراضي الإسبانية فقط، بل بلغت مشارف جبال البرانس ومنطقة البروفنس بحيث تأثر بها التروبادور (Troubadours) في لغتهم الشعرية. وكان من الطبيعي أن يتأثر هؤلاء الشعراء الجوالون بثقافة العرب نظرا لروابطهم الاجتماعية والثقافية بشمال إسبانيا وخضوع شعوب هذه المناطق، في حقبة معينة، لسلطان المسلمين[11]. وقد نجد أسماء عربية في أشعار التروبادور ينطقونها سليمة من الشوائب كما لو أنها من أسمائهم. لقد ذهب سيديو (Sédillot) إلى "أن اللهجات السائدة لولايات أوفرن وولاية ليموزي الفرنسيتين محشوة بالكلمات العربية، وأن أسماء الأعلام فيها ذات مسحة عربية"[12]. أما المؤرخ الفرنسي غوستاف لوبون فهو يذهب إلى أن الأثر العربي في اللغة الأوكسيتانية في جنوب فرنسا، واضح ولا يحتاج إلى أدنى شك[13].

لقد اشتهر العرب في العصور الوسطى بالقراءة وجمع الكتب وإنشاء

المكتبات، وكانت الكتب العربية تحفظ في قصور الأمراء والقضاة والوزراء وغيرهم من رجال الدولة وخزانات المؤرخين والفلاسفة والمفكرين والأدباء. وكان الحكم الثاني بن عبد الرحمن الناصر من أبرز الأمراء الذين اهتموا بجمع الكتب وتكوين المكتبات[14]. كما اشتهرت عدة مدن أندلسية بمكتباتها الضخمة، ومن بينها مدينة قرطبة التي كان يؤمها الناس من كل أطراف البلاد ومن الممالك المسيحية المجاورة. لقد ذهب ترند (Trend) إلى أن سكان الشمال الإسباني كانوا يسمعون بما هو أشبه بالدهشة والأحلام، عن تلك المدينة التي تحوي سبعين مكتبة، وكان حكام ليون أو نفارا أو برشلونة، إذا ما احتاجوا إلى شيء من ذلك، فلا يتجهون إلا إلى مدينة قرطبة[15].

كان للتسامح الديني في الأندلس أثره البالغ في توافد طلبة العلم على المدن الأندلسية من كل أنحاء أوروبا وخاصة شمال إسبانيا وإيطاليا وفرنسا وإنكلترا، وذلك لتلقي العلوم العربية. لقد أكد فارمر (Farmer) على أن الطلاب الأوروبيين كانوا يدرسون العلوم العربية مباشرة دون وساطة المترجمين[16]. لأن عددا من الأوروبيين في القرون الوسطى، كانوا يفهمون العربية. وذهب لويس يونغ (Lewis Young) إلى أن العلوم العربية قد انتقلت بصورة مبكرة في القرن العاشر الميلادي إلى شمال فرنسا وألمانيا[17]، وذلك بفضل المترجمين النصارى واليهود.

والجدير بالذكر، أن عددا من الدارسين والطلاب الأوروبيين كانوا يترددون مرارا على بلاد الأندلس للدراسة وترجمة معارف العرب المسلمين. ومنهم جربرت دورياك (ت 394هـ-1003م) الذي اعتلى الكرسي البابوي في سنة (390هـ-999م) باسم سلفستر الثاني (Sylvestre II). وقد عمل جربرت على نشر علوم العرب في فرنسا على الرغم من معارضة الرهبان[18]. وكان قد قدِم إلى كتالونيا وأمضى ثلاث سنوات بإسبانيا في دراسة العلوم[19]. وتتلمذ في جامع قرطبة الذي كان يعد أكبر جامعة في أوروبا يفد إليها الطلاب من كافة أنحاء العالم لتلقي العلوم والآداب والفنون.

إن الأوروبيين في القرون الوسطى، كانوا واثقين من أن كل تقدم فكري أو ثقافي في بلادهم يجب أن يرجع إلى الاحتكاك بالمسلمين. ويلاحظ على رجالات الكنيسة الإفرنج المستقلين أنهم أولوا اهتماما خاصا بالثقافة العربية الإسلامية، وذلك على الرغم من عدائهم للمسلمين. فكانوا يترددون على طليطلة منذ القرن الحادي عشر للميلاد، وكان لذهابهم وإيابهم بالغ الأثر في تسهيل التبادل الثقافي بين الإفرنج في الشمال والمسلمين في الجنوب(20). ومنذ عهد الملك ألفونسو السادس، أصبحت طليطلة المركز الرئيس الذي تنتشر منه الثقافة العربية إلى كافة أنحاء أوروبا(21).

لقد وفد على المدن الأندلسية عدد من المفكرين الإيطاليين لطلب المعرفة. فالإيطالي برونيتو لاتيني (Brunetto Latini) أستاذ دانتي أليغييري (Dante Alighieri)، قد اتصل بمترجمي مدرسة طليطلة ومدرسة إشبيلية(22). وقد أكد أسين بلاثيوس (Asín Palacios) على أن تأثير الثقافة الإسلامية في كتابات دانتي قد تم بفضل برونيتو لاتيني (ت 694هـ-1294م). وأبرز الطلاب الذين تتلمذوا على العرب، ليوناردو البيزي وأرنالدو دي فيلانوفا، وغيرهما ممن تلقوا تعليمهم في الأندلس على يد الشيوخ العرب ونشروا معارفهم في أوروبا(23).

لقد ازدهر التأليف عند العرب في القرون الوسطى نظرا لحرية التعليم، والترجمات التي قام بها علماء العرب والمسلمين في المشرق والمغرب. كما ترجم العرب مئات الكتب العلمية والفلسفية من اليونانية والسريانية والفارسية والهندية والقبطية. فإذا كان الأوروبيون لا يعرفون من فنون الرومان إلا القليل، فإنهم كانوا لا يعرفون شيئا مطلقا من فنون اليونان، في حين كان العرب قد ترجموا الكثير من علوم الإغريق وفلسفتهم، وكان الأوروبيون على علم بمعرفة العرب المسلمين لعلوم اليونان، لذا عكفوا على دراسة كتابات العرب، فاستفادوا من اليونان والعرب في آن.

بدأ الأوروبيون يهتمون بالثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الثامن الميلادي، وقد أولوا اللغة العربية عناية خاصة. وزاد اهتمامهم بحضارة العرب

المسلمين عند احتكاكهم بالأندلسيين في القرن التاسع الميلادي. وفي القرن الحادي عشر الميلادي، عكف النصارى على ترجمة علوم العرب، وتحمسوا كثيرا إلى هذه الترجمة خاصة لما علموا أن العرب قد ترجموا في المشرق والمغرب، أغلب مؤلفات اليونان واقتبسوا من مناهل فكرهم. ولقيت هذه الترجمات ترحابا كبيرا لدى ملوك النصارى، وقد انتشرت في كافة أنحاء أوروبا.

وينبغي أن نشير إلى أن الأوروبيين قد اختلفت نواياهم عند ترجمتهم لكتب المسلمين باختلاف طبقاتهم ومراكزهم الاجتماعية. فالكنسيون كانوا يترجمون الكتب الإسلامية للرد على المسلمين ومجادلتهم، وكان رجال الدولة وضباط الجيش يهتمون بالجغرافية والتاريخ الإسلامي رغبة منهم في إخضاع الشعوب الإسلامية واستعمارها، أما بعض الطلاب والعلماء المستقلين فكانوا يهدفون من وراء شغفهم بعلوم العرب، إلى نشر معارف العرب المسلمين في أوروبا والنهوض بمجتمعهم.

لقد عمل بعض المترجمين الأوروبيين على عدم ذكر أسماء المؤلفين العرب بسبب الحقد الذي كانوا يكنونه للعرب المسلمين، فمنهم من وضع اسمه بدلا من اسم المؤلف العربي، أو أبقى على الكتاب المترجم مجهول المؤلف، ومنهم من تعمد تحوير اسم المؤلف العربي أو تغريب لفظه مثل (Avicenne) و(Averroès) وغيرهما. أما بعض المترجمين الذين وظّفتهم الكنيسة فقد عملوا على تحريف التعاليم الإسلامية وتحريض الأوروبيين على معاداة الإسلام والمسلمين.

وتجدر الإشارة إلى أن هؤلاء الأوروبيين قد اعتمدوا طرائق شتى في نقل خصائص الحضارة العربية الإسلامية إلى العالم الغربي في القرون الوسطى، منها الترجمة الشفاهية التي قام بها علماء أوروبا العائدين من الأندلس، إذ كانوا يملون على تلامذتهم ما تعلموه من بلاد المسلمين، ومنها أيضا حديث الفرسان العائدين من الحروب الصليبية ورواياتهم عما لاحظوه وتعلموه في بلاد الشرق، بالإضافة إلى الكتب التي ألفها العرب مباشرة باللاتينية في إيطاليا وشمال إسبانيا.

وقد جند الأوروبيون لهذه الحملة عددا من المترجمين ينتمون إلى أقطار

وطبقات مختلفة، وأنشأوا لذلك مدارس للترجمة وظّفوا فيها النصارى من الأوروبيين والشرقيين، كما وظّفوا المسلمين المحترفين واستخدموا الأسرى والجواري. أما اليهود الذين كانوا يتقنون اللغات الشرقية والغربية، فيُعدون من أهم الوسطاء الذين مرت بفضلهم علوم العرب إلى أوروبا.

ولعل أهم بلد انطلقت منه ترجمة المعارف العربية إلى اللاتينية في القرون الوسطى، هو وسط إسبانيا. لقد كانت طليطلة أول مدينة ظهرت فيها حركة الترجمة، بحيث لما استولى النصارى بقيادة الملك ألفونسو السادس على هذه المدينة في سنة 1085 للميلاد، وجدوا مكتبة حافلة بالمؤلفات العربية، فعملوا على ترجمتها إلى اللغات اللاتينية بفضل العلماء ورجال الدين الذين استقدمهم الملك ألفونسو السادس من كل أنحاء أوروبا.

لقد جعل النصارى من طليطلة مركزا مهماً انتشرت منه علوم العرب المسلمين وفنونهم إلى أوروبا، إذ قام ملكها ألفونسو السادس بإنشاء "معهد المترجمين الطليطليين" الذي ذاع صيته في أوروبا عندما لجأ إليه نفر من المثقفين اليهود والمستعربة الإسبان والأندلسيين المسلمين في عهد ألفونسو السابع. أما أشهر مترجمي معهد طليطلة، فهم الإنكليزيان روبرت الكتوني وأدلار الباثي، والإيطالي جيراردو الكريموني واليهوديان أبراهام بن عزرا وأخوه[24].

وأشهر من وصلت إلينا أسماؤهم من المترجمين الإسبان، دومينيكوس غنديسالفي وهو من رجال كنيسة طليطلة، ويوحنا بن داود الإسباني اليهودي المتنصر، اللذان كانا يعملان مشتركين، فقد ترجما إلى اللاتينية عدة كتب في الطب والفلسفة من بينها كتاب "النفس" و"الطبيعة" و"ما وراء الطبيعة" لابن سينا (ت 428هـ-1037م)، و"مقاصد الفلاسفة" للإمام أبي حامد الغزالي (ت 505هـ-1111م)[25].

غير أن أبرز شخصية عرفها معهد المترجمين بطليطلة هو الدون رايموندو (ت 545هـ-1150م) الذي يرجع إليه الفضل في ترجمة النصوص العربية العلمية والأدبية إلى اللغات اللاتينية، إذ كان مستشارا لملك قشتالة في تلك

الفترة، وتولى رعاية جماعة مترجمي طليطلة في عهد الملك ألفونسو السابع، وقد ألحّ عليهم أهمية نقل المؤلفات العربية[26]. وفي عهده، توافد على هذه المدرسة عدد من الأوروبيين لنقل معارف العرب.

بلغت ترجمة معارف العرب وعلومهم ذروتها في عهد ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم (Le Sage) الذي كان يأوي في قصره عددا من الشعراء البروفنسيين. وقد التفّ حوله جماعة من المثقفين من مسلمين ونصارى ويهود، كما أشرف بنفسه على توجيه الترجمة والاقتباس والنشر. وفي مرسية، أنشأ معهدا للدراسات الإسلامية بمساعدة فيلسوف مسلم من الأندلس، ثم نقله إلى إشبيلية حيث قام بتدريس علوم العرب بمساعدة بعض المسلمين الذين وظّفهم في مدرسته[27].

لقد تم بفضل الملك ألفونسو العاشر نقل الكثير من مؤلفات العرب المسلمين العلمية والأدبية والفلسفية إلى اللغات الأوروبية، في طليطلة وإشبيلية ومرسية. كما أمر هذا الملك بنقل القرآن الكريم إلى الإسبانية، وكان القرآن الكريم قد ترجم إلى اللغة اللاتينية في عهد الملك بدرو الجليل (Pedro el Venerable) في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي. وقد أمر الملك ألفونسو أيضا بترجمة كتاب "كليلة ودمنة" إلى اللغة الإسبانية[28].

أما في إيطاليا فقد استخدم رجال الدين المسيحي الأسرى والمرتدين في ترجمة معارف العرب والاطلاع على أحوالهم. ويعد قسطنطين الإفريقي (Constantin l'Africain) (ت 480هـ-1087م) التاجر القرطاجني الذي أصبح راهبا بندكتيا، من أهم المترجمين الذين عرفتهم أوروبا في القرن الحادي عشر الميلادي[29]. وقد ترجم هذا المرتد وألف كتبا عديدة حول تاريخ العرب وجغرافية بلدانهم وأحوالهم. ولعل أشهر من استخدمهم الإكليروس في الترجمة والتأليف بروما، هو الحسن بن الوزّان الملقب بليون الإفريقي (Léon l'Africain) (ت 962هـ-1554م) الذي أجبِر على التنصر وترجمة معارف العرب والتأليف لمدة سبع عشرة سنة، وذلك قبل أن يفر من مجتمع روما الكنسي مستغلا صراع رجال الدين فيما بينهم.

وتعد جزيرة صقلية من أهم الجسور التي مرت بواسطتها ثقافة العرب المسلمين إلى أوروبا، خاصة في العهد النورماندي. لقد استقدم الكونت روجار الأول (Roggero I) (ت 495هـ-1101م) عددا من الشعراء والعلماء والمؤرخين العرب إلى قصره[30]. أما الكونت روجار الثاني فقد دعا الشريف الإدريسي إلى صقلية لإنجاز كتاب "الجغرافية"[31]. وكان غيوم الثاني (Guillaume II) يتكلم العربية ويكتبها، كما كانت حاشيته كلها من العرب المسلمين[32]، وفي عهده، ترجمت الكتب العربية إلى اللغة اللاتينية.

ولعل أشهر من ساهموا في نشر علوم العرب والمسلمين، هو الإمبراطور فريدريك الثاني (ت 648هـ-1250م) الذي تلقى علومه على يد المعلمين العرب[33]. لقد كان يشرف على تدريس العلوم العربية في قصره ببالرمو، كما ألف عددا من الكتب باللغة العربية وترجم بعضها إلى اللاتينية. وفي سنة (621هـ-1224م)، أنشأ جامعة نابولي لتدريس ونشر علوم العرب وآدابهم. قامت هذه الجامعة بدور بالغ الأهمية في ترجمة العلوم العربية واستقطاب الطلاب الأوروبيين إليها، الذين استفادوا من علوم العرب ونشروها في بلدانهم[34].

ومن مترجمي صقلية البارزين، اليهودي فرج بن موسى الذي وظّفه شارل دانجو ملك صقلية (Charles d'Anjou) (ت 684هـ-1285م) في بلاطه، وقد ترجم كتبا كثيرة من العربية إلى اللاتينية، من أهمها كتاب "الحاوي" للرازي، وقام بدور عظيم في تعليم الطب وممارسته في أوروبا. والجدير بالذكر، أن صقلية وقعت في أواخر القرن الثالث عشر الميلادي تحت حكم الإفرنج بالتواطؤ مع الكنيسة، وقد أزيح النورمان عن حكمها بسبب شغفهم بالعلوم العربية وتسامحهم مع العرب المسلمين.

وفي فرنسا اشتهرت عدة مدن بمراكز الترجمة في القرون الوسطى. نذكر من بينها مدينة مرسيليا التي ترجم فيها بعض العلماء في منتصف القرن الثاني عشر الميلادي عددا من الكتب العلمية الأندلسية. أما تولوز فقد برز فيها هيرمان الدلماشي الذي اختص بترجمة كتب علم الفلك العربية. وفي ناربونة اشتهر أبراهام

بن عزرا وأخوه[35]، وقد ترجم هذان اليهوديان في ذلك العصر عدة كتب عربية من بينها شرح البيروني على جداول الخوارزمي.

ومن أشهر المدن الفرنسية التي أولت اهتماما بالغا بعلوم العرب، مدينة مونبيليه التي كانت مركزا للدراسات الطبية والفلكية في فرنسا[36]. ومن أبرز أعلامها أرنو دي فيلانوفا (Arnau de Vilanova) (ت 713هـ-1313م) الذي كان يتقن اللغة العربية، وقد درّس في جامعتها، كما يرجع إليه الفضل في تطور دراسة الطب بهذه الجامعة. وقد ترجم عددا من الكتب العربية من بينها مؤلفات ابن سينا والكندي وغيرهما. أما مدينة كلوني (Cluny)، التي كان يضم ديرها عددا من الرهبان الإسبان والإفرنج، فكانت من أهم المراكز التي عملت على نشر العلوم العربية في القرن الثاني عشر للميلاد.

لقد ظلت ترجمة الكتب العربية، ولا سيما الكتب العلمية مصدرا للتدريس في جامعات أوروبا أكثر من خمسة قرون. أما الكتب الطبية العربية الإسلامية فظلت تدرّس في أوروبا، وعل الخصوص، في جامعة مونبيليه إلى وقت قريب من عصرنا. ومن جهة أخرى، فإن ترجمة كتب العقاقير والحشائش والتداوي بالأعشاب من العربية إلى اللاتينية في العصر الوسيط، هو الذي أدى إلى تطور علم الصيدلة وصناعة الأدوية في أوروبا.

أما الإيطالي ليوناردو البيزي (Leonardo Pisano) المدعو (Fibonacci) (ت 602هـ-1250م)، وهو من المترجمين الذين نقلوا العلوم العربية إلى الأمم الأوروبية في العصور الوسطى، فيعد من أبرز العلماء الذين تطور على يدهم علم الرياضيات في أوروبا، وذلك بفضل استفادته من علوم الحساب العربية. لقد قضى ليوناردو عدة سنوات في مدينة بجاية بالجزائر، رفقة والده الذي كان يملك مركزا تجاريا، ثم عاد إلى مدينة بيزة حيث ترجم عدة كتب من العربية، ويكون من خلال تآليفه قد أسهم في تهذيب الأرقام العربية وإذاعتها، لأن أوروبا لم يكن لها أرقام قبل ليوناردو هذا، بل كانت تعتمد على الحروف اللاتينية في حسابها.

وفي الفلسفة كان ابن رشد الحجة البالغة في جامعات أوروبا منذ القرن الثالث عشر للميلاد، وخاصة في جامعة السوربون بفرنسا وجامعة بادو بإيطاليا. وفي منتصف القرن الثالث عشر للميلاد كانت جميع كتب هذا الفيلسوف العربي قد ترجمت إلى اللغة اللاتينية في أوروبا. غير أن هذه الفلسفة العقلانية ناقضت كثيرا من آراء أرسطو وتعاليم الإكليروس، مما جعل الأساقفة في سنة 1277 للميلاد، يدينون جملة من نظريات ابن رشد بسبب اعتمادها على العقل وتعارضها مع أهداف الكنيسة. ورغم عداء الكنيسة لها استمرت الفلسفة الرشدية في الغرب لعدة قرون. ويبدو أثر أبي الوليد بن رشد واضحا في تآليف المفكرين الغربيين الذين تمسكوا بمبدأ حرية الفكر وتحكيم العقل.

وكان ابن رشد قد اتهم أيضا في بلاط يعقوب المنصور الأندلسي وأدانه الفقهاء، رغم أنه كان هو أيضا من كبار الفقهاء، ومع ذلك تعرض للنفي وأتلفت بعض كتبه بسبب آرائه الفلسفية. ومن هنا، نرى أن فرار العلماء والفلاسفة من الأندلس إلى شمال إسبانيا وجنوب فرنسا في عهد المرابطين والموحدين كان بسبب نفوذ الفقهاء، وأن اضطهاد هؤلاء العلماء من مسلمين ونصارى ويهود في ذلك العهد، لم يكن بخلاف ديني وإنما بسبب الفكر المبني على العقل والحكمة. لقد استغل النصارى لجوء هؤلاء العلماء والمفكرين واستخدموهم في ترجمة علوم العرب. بينما انتشر في الأندلس، في الفترة نفسها، شعر الزجل، وكثر المداحون الذين جابوا الأسواق بمدائحهم وحكاياتهم.

ومن جهة أخرى، فإن الشاعر الإيطالي دانتي أليغييري قد تأثر بالإسلام في كتابه "الكوميديا الإلهية"، ولا سيما برسالة "التوابع والزوابع" لابن شهيد و"رسالة الغفران" لأبي العلاء المعري وكتاب "المعراج" لمحي الدين بن عربي. وقد تعرف دانتي على الثقافة العربية الإسلامية بفضل أستاذه برونيتو لاتيني الذي كان قد اتصل بعلماء المسلمين في الأندلس عندما كان في مهمة في طليطلة عام 1260 للميلاد لدى الملك ألفونسو الحكيم[37].

ولعل أهم ما تأثر به الأوروبيون منذ بداية القرن الثاني عشر الميلادي هو

الشعر الغزلي. لقد نظم شعراء التروبادور في جنوب فرنسا في العصر الوسيط، شعرا مقطعيا (Poésie strophique) غنائيا يتحدث عن العفة والمجاملة وتمجيد المرأة، لأول مرة في أوروبا. إن هذا الشعر الذي يشبه في شكله ومضامينه الشعر العربي، وعلى الخصوص، الموشحات والأزجال الأندلسية قد تأثر فيه الأوروبيون بالشعراء الأندلسيين. غير أن تأثرهم لم يكن بواسطة الترجمة، وإنما العرب هم الذين كانوا ينظمون الجزء الأخير من موشحاتهم بالعجمية ويسمونه الخرجة. فعن طريق الخرجة انتقلت إلى الشعر الأوروبي في العصور الوسطى، أغلب مواضيع الشعر العربي وأغراضه وقوافيه.

وفي الختام ينبغي القول إن القرن الحادي عشر الميلادي هو العصر الذي شهد الانتقال المتميز لثقافة العرب وعلومهم إلى أوروبا، ويعد أيضا بداية ترجيح الكفة بين الحضارتين إلى أن بدأ تفوق الأوروبيين في القرن الخامس عشر الميلادي. فالصراع الذي كان قائما بكل أنواعه بين المسيحيين والمسلمين في كل من الأندلس وصقلية والمشرق، كان من بين الأسباب التي أدت بالأوروبيين إلى تبني ثقافة العرب المسلمين والاقتباس من معارفهم. وقد اتخذت الحضارة العربية الإسلامية شكلا عمليا في دول أوروبا. فبعد استفادتهم من الترجمة والاقتباس، بدأ الأوروبيون يهضمون علوم العرب ويطبقونها في سائر فروع الحياة، إلى أن تفوقوا في أغلب الميادين.

الهوامش:

1 - H.-R. Gibb: Literature, in The Legacy of Islam, Oxford University Press 1965, p. 188 ff.

2 - د. أحمد هيكل: دراسات أدبية، دار المعارف، القاهرة 1980، ص 63.

3 - أنخل جنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة د. حسين مؤنس، القاهرة 1955، ص 486-487.

4 - S.-M. Imamuddine: Some Aspects of Socio-Economic and Cultural History of Muslim Spain, Leiden 1965, p. 187.

5 - Maurice Morère : Influence de l'amour courtois hispano-arabe sur la

lyrique des premiers Troubadours, Melun 1972, p. 11.

6 - A.-G. Palencia : Historia de la España musulmana, 3a ed., Barcelona-Buenos Aires 1932, p. 189.

7 - أ. غ. بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 549-550.

8 - المصدر نفسه، ص 541.

9 - ابن جبير: الرحلة، دار صادر، بيروت 1964، ص 197 وما بعدها.

10 - Réto Roberto Bezzola : Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, Ed. Champion, Paris 1944-1963, 3e P., T.2, p. 508.

11 - جوزيف رينو: الفتوحات الإسلامية في فرنسا وإيطاليا وسويسرا، تعريب د. إسماعيل العربي، دار الحداثة، بيروت 1984، ص 262.

12 - غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت 1979، ص 533.

13 - المصدر نفسه، ص 535.

14 - G.-B. Trend: Spain and Portugal, in The Legacy of Islam, p. 9.

15 - Ibid.

16 - H.-G. Farmer : Music, in The Legacy of Islam, p. 371.

17 - لويس يونغ: العرب وأوروبا، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت 1979، ص 120.

18 - غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص 678. وقد ذهبت المستشرقة سيغريد هونكي إلى أن الطفل الذي وُجد في سنة (334هـ-945م) أمام موناستير أورياك في الأوفرن، وسمّاه الرهبان فيما بعد جربرت، يكون من أب عربي وأم إفرنجية مجهولين. انظر،

Sigrid Hunke : Le soleil d'Allah brille sur l'Occident, Maison des Livres, Alger 1987, p. 379.

19 - و. مونتكمري واط: تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة د. عادل نجم عبو، جامعة الموصل 1982، ص 95.

20 - ليفي بروفنسال: حضارة العرب في الأندلس، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت، ص 96.

21 - د. أحمد هيكل: دراسات أدبية، ص 63.

22 - أ. غ. بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 572.

23 - المصدر نفسه، ص 534.

24 - لويس يونغ: العرب وأوروبا، ص 120.
25 - أ. غ. بالنثيا: المصدر السابق، 537-538.
26 - A.-G. Palencia : Historia de la España musulmana, p. 202.
27 - Ibid., p. 114.
28 - أ. غ. بالنثيا: المصدر السابق، ص 574.
29 - لويس يونغ: المصدر السابق، ص 12.
30 - د. إحسان عباس: العرب في صقلية، دار الثقافة، الطبعة الثانية، بيروت 1975، ص 287.
31 - Réto Roberto Bezzola : Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 3e P., T.2, p. 491 ss.
32 - ابن جبير: الرحلة، ص 197 وما بعدها.
33 - Robert Briffault : Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943, p. 142.
34 - لويس يونغ : المصدر السابق، ص 15.
35 - R. Briffault : op. cit., p. 114.
36 - Jean Rouquette : La littérature d'Oc, P.U.F., 3e éd., Paris 1980, p. 23.
37 - أ. غ. بالنثيا: المصدر السابق، ص 572.

References:

Abbās, Iḥsān: Al-'Arab fī ṣiqilliyya, Dār al-Thaqāfa, 2nd ed., Beirut 1975.

2 - Bezzola, Réto Roberto: Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, Ed. Champion, Paris 1944-1963.

3 - Briffault, Robert: Les Troubadours et le sentiment romanesque, Ed. du Chêne, Paris 1943.

4 - Farmer, H.-G.: Music, in The Legacy of Islam.

5 - Gibb, H.-R.: Literature, in The Legacy of Islam, Oxford University Press 1965.

6 - Haykal, Aḥmad: Dirāsāt 'adabiyya, Dār al-Ma'ārif, Cairo 1980.

7 - Hunke, Sigrid: Le soleil d'Allah brille sur l'Occident, Maison des Livres, Alger 1987.

8 - Ibn Jubayr, Muḥammad al-Andalusī: Al-riḥla (The Travels of Ibn Jubair), Dār Sadir, Beirut 1964.

9 - Imamuddine, S.-M.: Some aspects of socio-economic and cultural history of Muslim Spain, Leiden 1965.

10 - Le Bon, Gustave: Ḥaḍārat al-ʻArab, (La civilisation des Arabes), translated by ʻAdil Zuʻaytar, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, 3rd ed., Beirut 1979.

11 - Lévi-Provençal, Evariste: Ḥaḍārat al-ʻArab fī al-Andalus, (La civilisation arabe en Espagne), translated by Dhuqān Qarqūṭ, Beirut (n.d.).

12 - Morère, Maurice: Influence de l'amour courtois hispano-arabe sur la lyrique des premiers Troubadours, Melun 1972.

13 - Palencia, A.-G.: Historia de la España musulmana, 3a ed., Barcelona-Buenos Aires 1932.

14 - Palencia, Angel González: Tārīkh al-fikr al-andalusī (Historia de la España Musulmana), translated by Ḥussein Mu'nis, Cairo 1955.

15 - Reinaud, Joseph: Al-futūḥāt al-islāmiyya fī Faransā wa Itālyā wa Swisrā, (Invasions des Sarrazins en France), translated by Ismaïl al-ʻArabī, Dār al-Ḥadatha, Beirut 1984.

16 - Rouquette, Jean: La littérature d'Oc, P.U.F., 3e éd., Paris 1980.

17 - Trend, G.-B.: Spain and Portugal, in The Legacy of Islam.

18 - Watt, William Montgomery: The influence of Islam on Medieval Europe, translated by ʻĀdil Najm Abbū, Mosul University 1982.

19 - Young, Lewis: Al-ʻArab wa 'Uruppa, (The Arabs and Europe), translated by Michel Azraq, Dār al-Ṭalīʻa, Beirut 1979.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 23 - 30
ISSN 1112-5020

التصوف الإسلامي في غرب أفريقيا

د. موسى عبد السلام أبيكن
جامعة ولاية كوغي بأينبا، نيجيريا

الملخص:

إن للحركة الصوفية في غرب أفريقيا دورا حيويا في بناء المجتمعات الإنسانية، روحيا وثقافيا، قديما وحديثا. لقد كان أغلب العلماء الذين يفتتحون المدارس العربية الأهلية في أرجاء البلاد بالمنطقة معظمهم - إن لم يكن كلهم - ينتمون إلى إحدى الطرق الصوفية. لقد كانوا ولا يزالون يقضون معظم أوقاتهم الثمينة في إحياء التراث العربي الإسلامي عن طريق التأليف والدعوة والإرشاد. فالطريقة الصوفية رابطة روحية قوية، تأسست بها الدول الإسلامية في بعض دول غرب أفريقيا لمدة من الزمن، لأنهم يعتقدون أن الأوراد والأذكار التي يلتزمون بها صباحا مساء، لها تأثير كبير في استجابة دعواتهم، أو أن الولي الذي ينتسبون إليه إنما حصل على درجة الولاية من تلك الأوراد والأذكار. ومن العوامل الرئيسة التي انتشر بها الإسلام في بقاع غرب أفريقيا من يوم فجره إلى اليوم التصوف الإسلامي الذي يدعو إلى تزكية النفس بالخلق النبيل، وله إنجازات كبيرة بالمنطقة كلها.

الكلمات الدالة:

التصوف، غرب إفريقيا، اللغة العربية، الإسلام، الأولياء الصالحون.

The Islamic Sufism in West Africa

Dr Musa Abdulsalam Abikan
Kogi State University of Anyigba, Nigeria

Abstract:

The Sufi movement in West Africa has a vital role in building human societies, spiritually and culturally, in the past and present. Most of the scholars who opened private Arab schools across the country in the region were most - if not all - of the Sufi ways. They were and still spend most of their precious time reviving the Arab and Islamic heritage through composition, advocacy and guidance. The Sufi way is a strong spiritual bond, by which Islamic countries were established in some West African countries for a period of time, because they believe that the rituals and remembrances that they adhere to in the

تاريخ النشر: 2013/9/15
musaabikan@gmail.com

morning and evening have a great influence on the response to their prayers, or that the saint to whom they belong only obtained the degree of guardianship from that Wird and remembrance. Among the main factors that spread Islam in parts of West Africa from the day of its dawn to this day is Islamic Sufism, which calls for self-purification of noble manners, and has great achievements in the whole region.

Keywords:

Sufism, West Africa, Arabic, Islam, pious worshippers.

ظهر الإسلام في الجزيرة العربية في أوائل القرن السابع الميلادي على يد النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) حينما بعث للناس كافة هاديا وبشيرا، وانتشر دين الإسلام حتى عم الجزيرة العربية، وبلاد الشام، وفلسطين، وما والاها من بلاد فارس والروم. ثم سطع نوره في أفريقيا، وذلك بفتح مصر في عهد أمير المؤمنين، عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، وبقيادة الفاتح العظيم، عمرو بن العاص، وعن طريق مصر، دخل الإسلام إلى أفريقيا، وانتشر بين البربر وغيرهم من سكان الشمال الأفريقي. وفي القرن الأول الهجري، توغل الإسلام إلى داخل القارة الأفريقية، واعتنقه أهلها، واستظلوا بهديه، وسعدوا بحضارته، وعمت كلمة لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله[1].

كان الدعاة إلى الإسلام في بلاد السودان الغربي (غرب أفريقيا اليوم) أمة واحدة على ملة واحدة في المذهب الأشعري كأصول العقيدة، وفي المذهب المالكي كفروع العبادة، وفي الطرق الصوفية كمنهاج التربية النفسية، وليس بين هؤلاء الدعاة خلاف جوهري جذري، وإن ظهر بينهم خلاف أحيانا فلا يكون إلا عرضيا سريع الزوال[2].

وعلى ذلك، ظل الإسلام يسير سيره الطبيعي حتى شمل الأقطار والأمصار، وعمرت فيها المساجد، وبنيت بها المعاهد والمدارس، وتخرج منها فحول العلم، ورجال الدولة الذين شيدوا الأمجاد، ووطدوا الأوتاد، ورفعوا علم الإسلام يرفرف على سماء غانا ومالي، وسنغي وبرنو وتكرور وكنو وسوكوتو

وغيرها، قرونا عديدة قبل هجوم الاستعمار على تلك البلاد[3].

وقد دخلت الطرق الصوفية إلى غرب أفريقيا في القرن الخامس عشر الميلادي على أيدي رجال من توات (بضم التاء) الذين استقروا بتمبكتو، ومن هذه المدينة، انتشر نشاطهم إلى نيجيريا، واشتهر من بين هذه الطريقة جبريل بن عمر، الذي كان يعتبر مثالا في العلم والورع، تتلمذ له كل من الشيخ عثمان بن فوديو (مؤسس الدولة الإسلامية بشمال نيجيريا) وأخيه عبد الله، وقضى معظم حياته يدعو إلى الإسلام في مملكة غوبر[4].

فالطريقة الصوفية في غرب أفريقيا رابطة روحية قوية، وطاقة نفسية صلبة، تنظم أفرادا من الأتباع في سلك واحد، وتحت قيادة مسموعة ومتبوعة، وكانت الطريقة تعمل عمل الجمعيات الخيرية الحديثة في السلم، وتعمل عمل الجيش الإسلامي في الحرب. وقد كانت الزوايا لتي تتمركز فيها أصحاب الطرق، تقوم مقام الملاجئ للفقراء والمساكين، وتقوم مقام المعاهد والمدارس لطلبة الثقافة من القرآن والحديث والفقه والأخلاق، وتقوم مقام المساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا، حتى أنجبت الثقافات والحضارات والدول والحكومات التي يذكرها التاريخ، ويفتخر بها المسلمون اليوم في غرب أفريقيا، وفي العالم، وكل ما يذكر من آثار العلم والأدب والثقافة في تلك البلاد، إنما هي غرس من أغراس رجال الصوفية[5].

يقول الشيخ أحمد سيكرج المغربي عن الطرق الصوفية:

لو لم تكن طرق الأذكار منتشره — لعمر الكفر بالتبشير أوطانا
ولا يزال بها الإسلام منتشره — بالحق منتصرا قد فاق أديانا
وإن أعانت ذوي التبشير شرذمة — قد صيروها لهدم الدين أعوانا
رامت قضاء على الطرق التي نصرت — ليخلو الجو للتبشير إعلانا

وفي ذلك يقول عبد الرحمان الزكوي الشاعر النيجيري في تأييد الطرق الصوفية[6]:

إن التصوف بالإسلام موصول حقيقة إنه زهد وتبتيل
فلا انفكاك له عن ديننا أبدا مهما تقاومه من قوم أباطيل
فإنه الشرح للإحسان حيث أتى من النبي حديث عنه منقول
إن التصوف صابون وتزكية للقلب ثم لهذا الدين تجميل
لكن عمدته علم ومعرفة إن التصوف دون العلم تضليل
فإنما العلم قلب للتصوف بل من ادعاه على الجهلات معذول
فبالتصوف قد طابت معيشته دعاءه لو دعا الرحمن مقبول

وقد كان أغلب مسلمي غرب إفريقيا يلتزمون طريقة من الطرق الصوفية كالقادرية والتجانية والسنوسية، ومن رجال هذه الطرق، تكونت الجيوش الإسلامية التي قادها الدعاة الذين أسسوا الدول والحكومات الإسلامية بغرب أفريقيا على أنقاض الدول والحكومات الجاهلية الأولى، وكان من أسباب تمسك الأفارقة بأوراد هذه الطرق وأذكارها ما يأتي:

أولا: اعتقادهم أن لها تأثيرا كبيرا في استجابة دعواتهم أو أن الولي الذي انتسبوا إليه، إنما حصل على درجة الولاية من تلك الأذكار.

ثانيا: فطرة التدين في نفوس الكثيرين منهم فلم تطب نفوسهم بالاقتصار على الفرائض دون إضافة النوافل الخيرية إليها باعتبار أن الفرائض رؤوس الأموال، والنوافل هي الأرباح التي تؤخذ منها لتكميل الفرائض إذا انتقضت.

ثالثا: كان العلماء يتشددون في ضرورة الأخذ بالتجويد لقراءة القرآن، فيهرب العوام من تلاوته إلى الإلتزام بالأوراد التي يحصل لهم فيها الأجر والثواب دون تلاوة القرآن التي يأثمون منها إذا لم يجودوا القرآن كما يجب[7].

فالصوفيون في إلهامهم يصيبون ويخطئون، وإن كان صوابهم أكثر من خطئهم.

أصناف من نشروا الإسلام في غرب أفريقيا:

إذا كان الإسلام قد انتشر في الشمال الإفريقي عن طريق الفتح، فإن

انتشاره في غرب إفريقيا قد تم بوسائل أخرى من أهمها:
أولا: الفاتحون الذين أقاموا دولة الإسلام في مختلف ربوع إفريقيا.
ثانيا: التجار المتجولون الذين ينقلون البضائع والسلع التجارية من مكان إلى مكان.
ثالثا: الدعاة الصوفيون الذين جمعوا بين نشر الإسلام، ونشر محاسن الصوفية وطرقها.
رابعا: الدعاة المعلمون الذين اتخذوا التعليم العربي الإسلامي مهنة لهم.

أما الفاتحون فهم الذين عملوا على نشر الإسلام أولا في غرب أفريقيا، ووطدوا السبل، ومهدوا الطرق بفتوحاتهم، وأقاموا دولا إسلامية بعد نجاحهم من أيام عقبة بن نافع الصحابي الجليل، ومن ولي على أفريقيا من بعده من المرابطين والموحدين والملاويين والوناغرة والسنغاليين والفلانيين والبرناويين. أولئك الذين مهدوا السبل للدعاة المجهولين، الذين كانوا يتطوعون للدعوة في أماكنهم، ويتوزعون لها في أقاصيهم وأدانيهم، لا تبعثهم حكومة، ولا تشرف عليهم إدارة، ولا تنظمهم قيادة، بل هم مبعثرون في تلك البقاع يستعملون مختلف الوسائل الممكنة لنجاح دعوتهم.

أما التجار المتجولون، فإن القوافل التي وصلت بين شمال إفريقيا وغربها، كانوا من الفينيقيين والقرطاجنيين والرومان والعرب. وصح أن العرب في صدر الإسلام كانوا ينقلون بضائع الأسلحة كالسيوف والرماح والملابس الصوفية والحريرية من شمال إفريقيا إلى غربها، ويتوزعون لبيعها في غانا ومالي وتكرور، وسنغى وكاشنة، وكنو وبرنو، ثم يعودون إلى هذه البلاد بريش النعام والعاج والعبيد[8].

وكانوا بطبيعة الحال، يسافرون جماعات وزرافات لتبادل هذه السلع، وتلك البضائع، مزودين بالأسلحة التي تحميهم من المعتدين، وإذا حلوا ببلد، أقاموا في حي لهم مستقل عن الحي الأصلي الوثني، وكونوا لنفسهم جالية إسلامية تقيم إقامة دائمة بالبلد، وتحيي بها شعائر الإسلام كعادتهم في بلادهم يتوضؤون ويقيمون الصلاة جماعات. وإذا جاء شهر رمضان، أحيوا لياليه بالاجتماعات

للتراويح، وتلاوة القرآن، ومجالس الوعظ والذكر، وإذا أفطروا أو تسحروا تزاحموا جميعا على الإفطار والسحور في وقت واحد بصورة جذابة، وطريقة مغرية، وإذا حل فيهم عيد الفطر، احتفلوا به، وخرجوا لصلاته في المصلى، يظهرون في ذهابهم وإيابهم مزايا الإسلام ومحاسنه، وإذا أدركهم عيد النحر عظموا ضحاياهم، وقدموها قربانا لله، ثم فرقوا لحومها بين فقرائهم، وتزاوروا فيما بينهم.

كل هذا وذاك يؤثر على عقول الصغار من غير المسلمين، ويلفت أنظار الكبار ممن شرح الله صدورهم للإسلام، فيدخلون مع المسلمين في دين الله، ويعد من قبيل ذلك تسامح المسلمين المقيمين مع غيرهم في التعامل معهم بالخلق الحسن، والتودد إليهم بالقول اللين، وتأليف قلوبهم بالهدايا والهبات، ومداوة مرضاهم، وإغاثة ملهوفيهم حتى يفضلوا دين الله على دين آبائهم فيدخلون فيه(9).

أما الدعاة الصوفيون فهم العباد والنساك المعروفون بلزوم الأذكار والأوراد، والإعراض عن زهرات الدنيا وزخارفها، والزهد في ملذتها وشهواتها. لهؤلاء الصوفيين جهود ملموسة في نشر الإسلام، ونفوذ كبير في إقامة الممالك الإسلامية. ولما انتشر الإسلام، وعم نوره خارج الجزيرة العربية، واتسع نطاق الدولة الإسلامية، نشأت الطرق الصوفية، وفي ركاب تلك الطرق، انتشرت الزوايا(10) في البلاد الإسلامية، ومنها غرب أفريقيا التي كانت صالحا لنشر مبادئ تلك الطرق، وتكوين أنصار لها.

ولقد انتشر الإسلام في غرب أفريقيا على يد الدعاة المعلمين الذين وهبوا أنفسهم لنشر هذا الدين بين سكان القارة، وهؤلاء الدعاة لا يمثلون فئة مرسلة من قبل هيئة إسلامية أو حكومة مركزية، بل كانوا يقومون بهذا العمل بدافع الواجب الديني، ورغبة منهم في كسب رضى المولى جل وعلا، لذا لم تكن هناك هيئة تشرف نشاطهم، وكانوا يجوبون بلاد إفريقيا من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب، زادهم الإيمان، ورفيقهم القرآن، وعونهم الصبر الجميل على مكابدة المخاطر، وهدفهم نشر كلمة التوحيد بين تلك الأمم التي تعيش على الفطرة والصفاء(11).

وهناك عوامل أخرى ساعدت على نشر الإسلام في غرب أفريقيا خاصة، وفي أفريقيا عامة.

التصوف عاطفة ووجدان كما كان معرفة وسلوكا، لذلك فالصوفية ألوان وأشكال، ففيهم العلماء والجهلاء، وفيهم المفكرون والسذج البسطاء، وفيهم الدعاة والأدعياء، ومن الجور أن نكيلهم بالكيل الواحد. وبفضل التصوف والطريقة القادرية، استطاع الشيخ عثمان بن فوديو أن يكون الجيش الإسلامي ليحارب بهم الطغاة الجبابرة من ملوك السودان، حتى أسس أكبر دولة إسلامية اكتسحت جميع ما يعرف بشمال نيجيريا، ويبلغ عدد سكانها اليوم نحو ستين مليونا ونصف على الإحصاء التقديري، وبفضل التصوف والطريقة التجانية، استطاع الحاج عمر الفوتي أن يؤسس بالسنغال ومالي دولة إسلامية، قاومت الاستعمار الفرنسي عند احتلالهم للبلاد طوال ربع قرن من الزمن(12).

الهوامش:

1 - فضل كلود الدكو: الثقافة الإسلامية في تشاد في العصر الذهبي لإمبراطورية كانو من 1200-1600، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، ط1، طرابلس، ليبيا 1998، ص 119.

2 - آدم عبد الله الإلوري: آثار العلم والفلسفة والتصوف في مسيرة الدعوة الإسلامية، ط1، القاهرة 1999، ص 68.

3 - المصدر نفسه، ص 68-69.

4 - علي أبو بكر: الثقافة العربية في نيجيريا من 1750 إلى 1960، ط1، بيروت 1972، ص 67-68.

5 - الإلوري: المصدر السابق، ص 73.

6 - عبد الرحمان عبد العزيز الزكوي: نشر الياسمين في قصائد عيد الأربعين، مطبعة مركز العلوم، أغيغي، لاغوس 1991، ص 7.

7 - آدم عبد الله الإلوري: توجيه الدعوة والدعاة في نيجيريا وغرب إفريقيا، ط1، مطبعة الأمانة، القاهرة 1979، ص 79-80.

8 - آدم عبد الله الإلورى: الإسلام في نيجيريا والشيخ عثمان بن فوديو الفلاني، ط2، 1978، ص 4.

9 - المصدر نفسه، ص 40-41.

10 - الزاوية: لفظ شائع بين علماء غرب إفريقيا، وتدل على مكان يتخذ للعبادة والتعليم والتأديب.

11 - الدكو: الثقافة الإسلامية في تشاد، ص 136.

12 - الإلوري: آثار العلم، ص 73-74.

References:

1 - Abū Bakr, ʻAlī: Ath-thaqāfa al-ʻarabiyya fī Nigeria min 1750 ilā 1960, 1st ed., Beirut 1972.

2 - Al-Dakkū, Faḍl: Ath-thaqāfa al-islāmiyya fī Tchād, Kulliyyat al-Daʻwā al-Islamiyya, 1st ed., Tripoli, Libya 1998.

3 - Al-Illorī, Adam: Al-Islām fī Nigeria wa al-Sheikh ʻUthmān ben Fodio al-Fulānī, Publications of the Center for Arab Islamic Education, 2nd ed., Agigi 1978.

4 - Al-Illorī, Adam: Athār al-ʻilm wa al-falsafa wa at-taṣawwuf fī masīrat al-daʻwā al-islāmiyya, 1st ed., Cairo 1999.

5 - Al-Illorī, Adam: Tawjīh ad-daʻwā wa ad-duʻàt fī Nigeria wa gharb Ifriqia, 1st ed., Maṭbaʻat al-Amāna, Cairo 1979.

6 - Al-Zakwī, ʻAbd al-Raḥmān ʻAbd al-ʻAzīz: Nashr al-yāsamīn fī qaṣā'id ʻīd al-arbaʻīn, Markaz al-ʻUlūm, Agigi, Lagos 1991.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 31 - 52
ISSN 1112-5020

نحو مهاد قرآني لنظرية سرد عربية

د. محمد فكري الجزار
جامعة المنوفية، مصر

الملخص:

يقف القصص القرآني، إزاء نظريات السرد الغربية مقولات ومناهج وإجراءات، باعتباره إشكالا نصيا بشكل امتنع - حتى الآن - على أي تناول منهجي، الأمر الذي يفرض علينا أن نبتدئ التأسيس لنظرية سردية عربية مستمدة من التراث العربي حتى يمكن امتحان المقولات والإجراءات المنهجية الغربية على هدي منها. وقد حاول هذا البحث البدء من نظرية الأدب حيث إنها تمثل التصور الفلسفي المجرد الذي يقدم المهاد التأسيسي لحركة المناهج النقدية التحليلية الممكنة. ولأن الأدبي الدنيوي، وكذا الإعجازي الديني، يرتكز إلى اللسان الذي اختاره لنصه، فقد عدنا إلى اللغة العربية نستقرئ شيئا من نحوها وآخر من معجمها، ثم التفتنا إلى المعارف والعلوم التي نشأت حول القرآن الكريم عموما من إعجاز وتفسير، وأخيرا لما يخص الأدبي من نقد. ولما كان الذي حصلناه من هذه الجولة الاسترشادية غير مقنع إلى حد ما، عدنا إلى النص الذي كان حافزا للبحث: النص القرآني، فكثيرا ما حمل النص موضوع النظرية أو النقد ما يمكن اعتباره مؤشرات على هذا أو تلك أو كليهما معا.

الكلمات الدالة:

القرآن الكريم، السرد، التراث الإسلامي، النص، النقد.

Towards a Quranic establishment of an Arabic narrative theory

Dr Mohamed Fikry al-Gazzar
Menoufia University, Egypt

Abstract:

Quranic stories stand against Western narrative theories as sayings, methods and procedures, as a textual problem that has refrained - until now - from any systematic approach, which forces us to begin establishing an Arab narrative theory drawn from the Arab heritage so that Western sayings and methodological procedures can be examined according to its guidance. This research has tried to start from the theory of literature, as it represents the abstract philosophical conception that provides the foundation for the movement

تاريخ النشر: 2013/9/15
mohamed.elgazar@art.menofia.edu.eg

of possible critical and analytical approaches. And because the secular literary, as well as the religious miracle, is based on the tongue that he chose for its text, we returned to the Arabic language and read something from it and another from its dictionary, then we turned to the knowledge and science that arose around the Holy Qur'an in general from miracles and interpretation, and finally to the literary criticism. And since what we got from this guided tour was somewhat unconvincing, we returned to the text that was the catalyst for the research: the Qur'an text, often the text of the topic of theory or criticism bears what can be considered indicators of this or that, or both.

Keywords:

Quran, narration, Islamic heritage, text, criticism.

إن بناء منهج نقد أدبي - أيا كان نوعه - لابد ويتكئ في مقولاته وإجراءاته، على قاعدة فلسفية أو شبه فلسفية من "نظرية الأدب" تتناول موضوع ذلك النقد تحديدا لماهيته وتعريفا بتنوع ظاهراته وحتى تخصيصا لموقعه داخل ثقافته ومجموع علاقاته بها. من هنا كانت نظرية الأدب ضرورة لكل منهج نقدي، ليس لفهم الظاهرة المسماة أدبا قبل أن تحقق في نصوص، وإنما لفاعلية المنهج، إذ تتحرك مقولاته الخاصة والنوعية على هدي من مقولات أكثر تعميما وشمولا. إن نظرية الأدب تحدد ماهية "الأدبي" ثم يستظهر المنهج الأدبي كيفيات تحققه وتجلياته المتنوعة داخل النص الفردي. ونظرية الأدب تحدد أنواع ذلك "الأدبي" كل ضمن منظومة من الخصائص، ثم يبني المنهج النقدي تصورات مقاربته النصوص على ضوء منظومة الخصائص التي لنوع هذه النصوص.

وتصبح نظرية الأدب أكثر ضرورة حين يكون المنهج النقدي خارجا من ثقافة مختلفة عن ثقافة النص الذي يطبق عليه والذي سيكون حاملا، ولابد، وسم ثقافته وغاياتها وحتى طرائقها في خطاب الآخرين من غير أهلها وتصوراتها عنهم. ووحدها نظرية الأدب - في حال أصالتها ثقافيا - يمكنها أن تضبط حدود المنهج وتمتحن مقولاته وتؤطر حركة مقاربته للنصوص الأدبية. وإن ثقافة تخلو من نظرية أصيلة عن أدبها لهي ثقافة توشك أن تتأسر لسواها من ثقافات، وأن

تستخذي إزاء خطاباتها، وأن تشرع الاستلاب معرفة وعلما.

وقد شاع في خطاب مؤرخينا عن الأدب العربي نسبة الأنواع السردية فيه إلى تواصلنا مع الغرب تعريبا وترجمة إلى أن استوت على ساقها نوعا أدبيا، ملتفتين على استحياء إلى بعض الأنواع السردية العربية القديمة من أيام ومجالس ومقامات ومنامات وليال، وغالبا ما غضوا النظر عن القصص القرآني، بينما لم يروا - مطلقا - لبعض القصص الشعري أية قيمة تخص الأنواع السردية. ولم يكن لنقاد السرد الأدبي العربي، أمام قناعات مؤرخينا الأدبيين لتي صارت مسلمات، إلا أن يتوسلوا بمناهج الآخرين ما دامت نصوصنا السردية مستمدة من ثقافات الآخرين وليست متأثرة بهم فحسب. وهكذا اكتملت دائرة الاستلاب المعرفي تاريخيا ونقديا، وليس ثمة من حل إلا بناء نظرية عربية للسرد مستمدة بالكامل من التراث العربي. فما لا شك فيه أنه لا مجتمع بلا قص، بل إن أغلب تاريخ المجتمعات القديمة هو مجموع قصصه، وإننا لنزعم أن في خطابات تراثنا الديني والأدبي والمعرفي عموما ما يمكن أن يقدم أسسا مهمة لبناء تلك النظرية.

1 - في التراث العربي:

على هيئة المجتمع، تكون قصصه وتكون فنيات هذا القصص أيضا، وبغض النظر عن تاريخ القصص العربي الذي سبق الإسلام، وهو تاريخ غير قصير، فقد كان ختام هذا التاريخ نزول القرآن الكريم الذي عهد إلى الفن القصصي ببعض مقاصده وبخاصة في قصص بعض أنبياء الله صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم أجمعين. ولم يكن للقرآن الكريم أن يتوسل بالقصص إلى هذه المقاصد لو لم توجد قاعدة معرفية وجمالية لدى المخاطبين بتلك القصص. وأقول معرفية لأعني وعيا بأساليب العربية في القص كنمط من أنماط الأداء اللغوي، وأما القاعدة الجمالية، فأعني بها القدرة على التمييز بين مختلف تجليات تلك الأنماط وتفاوتها فنيا، هذا وذاك ليصح تحدي الله عز وجل أولئك المخاطبين وعجزهم أن يأتوا بسورة من مثله: وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين، (البقرة، الآية 23).

ولقد كان للعرب من القصص الجاهلي ما وفر لهم تلك القاعدة بصفتيها: المعرفية والجمالية. فقد كان لهم قصصهم الخاص بأيامهم ووقائعهم وتاريخهم وأمثالهم. ثم إنهم كانوا - كذلك - على جانب من المعرفة بقصص أقوام آخرين تواصلوا معهم من فرس وروم وأحباش. كما كانوا على شيء من القصص الديني عند الأمم السابقة من يهود ونصارى[1]. وبظهور الإسلام ووجود القصص الديني في القرآن الكريم، ظهرت طائفة من الناس أخذت موقعها إلى جانب الشعراء والخطباء، هم طائفة القصاص، وتطورت قصصهم من المجالس إلى المقامات إلى الليالي والمنامات[2] ومنطقي ألا يكون للعرب هذا التاريخ السردي الذي يبدأ بما قبل الإسلام، والأنواع السردية المتعددة، دون أن يكون هذا وذاك مرتكزا إلى مجموعة من المعطيات النظرية الخاصة بهذا الفن اللغوي، وإن تكن موزعة هنا أو متناثرة هناك لا ينظمها إطار محدد يضعها مكافئة في الأهمية للفنون الشعرية والنثرية التي كانت سائدة.

2 - تراث اللغة:

أ - النحو:

قبل أن نتعرض لهذا القصص من التنزيل الكريم نبدأ من اللغة، أعني من نظام اللغة، إذ لا أدب، فضلا عن أنواع أدبية، إلا وابتدأ من مقولة لغوية أساس. وفي نحونا العربي أشكل، فيما أزعم، أحد الضمائر على النحويين، فقد تأبى على تصنيفهم الثلاثي المحيل إلى اسم سبق، فتحدثوا عن ضمير القصة أو الحكاية أو الشأن، ثم أشكلت، فيما أزعم كذلك، بعض الجمل عليهم، فأولوها بتقدير ضمير للقصة (أو الحكاية أو الشأن) محذوف. فما هو هذا الضمير المشكل؟

مفهوميا، يقول أبو البقاء الكفوي في "الكليات": "وإذا وقع قبل الجملة ضمير غائب إن كان مذكرا يسمى ضمير الشأن. وإن كان مؤنثا يسمى ضمير القصة، ويعود إلى ما في الذهن من شأن أو قصة، أي: الشأن أو القصة مضمون الجملة التي بعده. ولا يخفى أن الشأن أو القصة أمر مبهم لا يتعين إلا لخصوصية يعتبر هو فيها ويتحد هو مع مضمونها في التحقيق، فيكون ضمير الشأن أو القصة متحدا

مع مضمون الجملة التي بعده، ولهذا لا يحتاج في تلك الجملة إلى العائد إلى المبتدأ"(3).

وقاعديا، هو ضمير يلزم الإفراد والغيبة، ويأتي متصلا ومنفصلا، ولكنه يخالف سائر الضمائر في كونه لا يعطف عليه، ولا يؤكد كما لا يبدل منه، ولا يتقدم خبره عليه، ولا يفسر إلا بجملة اسمية خبرية، ولا يقوم الظاهر مقامه، ولابد أن يكون مبتدأ، أو ما كان أصله مبتدأ ثم دخل عليه ناسخ. ويأتي ضمير الشأن مستترا أحيانا كثيرة، وجملته المفسرة لها موضع من الإعراب.

فيما يبدو أننا إزاء ضمير نوعي، وما زعمناه من إشكاله يتمثل في كونه "ضميرا" خارج وظيفة الضمائر كافة دلاليا وتركيبيا، وفي موقعه من الكلام: مبتدأ، وفي شرط أن يكون خبره جملة وتحديدا اسمية. كما أن ضمير الشأن يرد - كما يقال - حين يراد تفخيم أمر أو تعظيمه في نفس المستمع بالتشويق إليه، فيأتي بضمير بعده جملة تبين الغرض منه، ومن أقرب أمثلة ذلك قوله تعالى: "قل هو الله أحد"، (الإخلاص، الآية 1)، فـ"هو" ضمير الشأن وجملة "الله أحد" بينت الغرض منه. و"إنها لا تعمى الأبصار"، (الحج، الآية 46)، فـ"ها" ضمير القصة.

أخيرا، لقد كان لدينا إحساس يتكون على مهل بأن النحويين على وشك تأسيس منظور لساني للقص لولا وعيهم بحدود مهامهم. فثمة ضمير غائب لا يحدده ما قبله، كما هو حال كل ضمير، ولكنه مرتهن إلى ما بعده من جملة (اسمية خبرية). ولكن السؤال: لماذا كانت هذه الأداة ضميرا (لشأن أو لقصة)؟ والإجابة: لعلة شكلية البنية الصوتية للدال، وكذلك لعلة معجمية، فالضمير من الإضمار أحال لما قبله كما في الضمائر الشخصية، أو لما بعده كما في ضميرنا. وإذا ما جمعنا معنى الإضمار وطبيعة الإحالة إلى أي من "الشأن" أو "القصة-الحكاية"، فما الشأن إلا قصة أو حكاية، أمكن أن نقيم علاقة ما بين الخطاب النحوي والسرد.

من اليسير نقل الجملة إلى مفهوم النص على قاعدة إفادتها، فلو زعمنا مع النحو النصي بأن الدلالة النصية لا تتحقق بمجموع دلالاته الجزئية بل إن دلالات هذه الأجزاء لا تتمكن من موقعها الدلالي إلا بالدلالة النصية، ومن ثم يمكن

الزعم بكون النص جملة مفيدة من المنظور النصي، أو أن الجملة المفيدة نص من المنظور النحوي، أي أنه يمكن تبادل المواقع بين الجملة والنص. وإذا ما وضعنا باعتبارنا أن الجملة المفسرة لضمير الشأن جملة خبرية، وأن ليست القصة أكثر من خبر (أو مجموعة أخبار) تقع ضمن شروط تحدد نوعيتها. هذا إضافة إلى عنصر التشويق الذي تحدثوا عنه في وظيفة ضمير الشأن أو القصة لا فرق. إذا وضعنا ما سبق باعتبارنا استطعنا بسهولة أن نكتشف أية علاقة تواز مسكوت عنها في الخطاب النحوي نظرا لطبيعته، وبالرغم من كونها كذلك، فهي تلفتنا إلى عدد من الإمكانات التي يقدمها النظام اللغوي (النحوي) لقيام نظرية أدب للسرد منغرسة في مجتمعه وثقافته، ومتشكلة على هيئة خصوصية الاثنين.

ب - المعجم:

ولأن المعجم هو - في معنى من معانيه - بنية من التراكمات التداولية التي توسلت بالنظام اللغوي لأداء مقاصدها، ينكشف المسكوت عنه في النظام النحوي، لنجد ابن منظور يروي عن "الليث: القص فعل القاص إذا قص القصص، والقصة معروفة. ويقال في رأسه قصة يعني جملة من الكلام، ونحوه قوله تعالى: "نحن نقص عليك أحسن القصص"، أي نبين لك أحسن البيان، والقاص: الذي يأتي بالقصة على وجهها"[(4)] ويضيف الرجل بعد استطراد إلى معاني أخر: "والقص: الخبر وهو القصص. وقص علي خبره يقصه قصا وقصصا: أورده. والقصص: الخبر المقصوص. والقص: البيان، والقصص بالفتح: الاسم، والقاص: الذي يأتي بالقصة على وجهها كأنه يتتبع معانيها وألفاظها"[(5)]. إن الخطاب المعجمي شديد الوضوح والتحديد في دلالة الكلمة، فهي تحيل إلى عنصرين مهمين جدا بالنسبة للقص الفني، الأول: الموضوع: مجموع ما يسند إلى شخص أو أكثر من أخبار أو أحداث. والآخر: الأسلوب، وهو ما نفهمه من تتبع المعاني والألفاظ.

جـ - علوم القرآن الكريم:

يبدو توتر المعجم بين نوعين من الدلالات، الدلالة اللغوية فعلا، أعني:

الإتيان بالخبر، ودلالة ناتجة عن تأثم المعجم من أن يمنح الكلمة نفسها الدلالة نفسها حين ترد في القرآن الكريم فألحقها بالبيان، بشكل لا يميزها من كلمات أخرى وصف بها القرآن الكريم في أكثر من موضع وبأكثر من صيغة، يقول عز وجل "هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين"، (آل عمران، الآية 138)، ويقول "ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى"، (النحل، من الآية 89)، ويقول "الر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين"، (الحجر، الآية 1). لقد نظر المعجم إلى الآية القرآنية "نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين"، (يوسف، الآية 3)، من منظور الآيات السابقة فعمم دلالتها من الإحالة الخاصة جدا إلى القصة المعروفة (على حد قول صاحب اللسان) لتدخل في دلالة عامة محيلة إلى القرآن الكريم كله. إننا نتوقف أمام وحدتين دلاليتين فيما سبق وهما، الأولى: كون القصة معروفة وهي - فعلا - كذلك في كل قوم وفي كل ثقافة، كما سبق القول. والأخرى: كون القاص قاصا لكونه يتتبع معاني قصته وألفاظها، وهذا التتبع يأخذ منحى آخر في الخطاب النقدي الحديث (الغربي).

إذا كان هذا ما يخص مصطلح "القصص" وفعله "القص" وفاعله "القاص" فثمة مصطلح آخر يشيع في الخطاب الغربي ونجد له تأسيسا عربيا أشد وضوحا وجلاء، هو السرد (narrative) الذي يضم تحته أنواع القص كافة، والسرد في العربية له عدة معان، يجمعها صاحب اللسان في مقدمة حديثه عن الكلمة بقوله: "السرد في اللغة: تقدمة شيء إلى شيء تأتي به متسقا بعضه في إثر بعض متتابعا"[(6)]. والتتابع منظور فيه إلى زمن الخطاب المسرود نفسه، وهي خاصية ينفرد بنا النوع الأدبي: "القصص" دون سواه. ثمة لفتة مهمة أوردها ابن منظور يمكن أن تسهم في منظورنا العربي للسرد، يقول "سرد الحديث ونحوه يسرده سردا إذا كان جيد السياق له"[(7)] ومن ثم يضاف إلى محض التتابع بعدا بنائيا يخص الكيفية المتماسكة والمنسجمة لحدوثه. ولربما في هذه الكيفية - تحديدا - تقع دلالة قوله تعالى "ولقد آتينا داود منا فضلا يا جبال أوبي معه والطير وألنا له

الحديد أن اعمل سابغات وقدر في السرد واعملوا صالحا إني بما تعملون بصير، "(سبأ، الآيات 10-11). فالتقدير - هنا وحسب السياق - بمعنى الإحكام، أي التطابق بين طبيعة الأداة وماهية الوظيفة المقصودة منها. ويرصد الراغب الأصبهاني البعد الاستعاري في الاستخدام القرآني لكلمة: "السرد"، فيقول: "السرد خرز ما يخشن ويغلظ كنسج الدرع وخرز الجلد، واستعير لنظم الحديد قال (وقدر في السرد)"(8). إن دلالة النظام في كل من الخرز والنسج والنظم من حديث الراغب تؤكد على البعد ألبنائي في معنى الكلمة: "السرد".

د - النقد الأدبي العربي:

الغريب أننا حين كنا نستجلي ملامح "القص - السرد" في النظام اللغوي نحويا ومعجميا، كان ثمة قناعة تتشكل بأن خطابنا النقدي سيتسع - ضرورة - بتلك الملامح داخلا بها في شيء من التأسيس لما يشبه نظرية في القص الفني، ولكن الأمر جاء بخلاف هذه القناعة. لقد كان الخطاب النقدي - في هذا الصدد - مرتهنا بشكل قوي إلى الشعر حتى في تناوله للقصة. وبلغ هذا الارتهان حد أنه أول القصص الإعجازي بتصوره لورود القصة داخل الشعر أي بشروط الشعر، فكأنه وازى بينه وبين ورود القصة في القرآن، على الرغم من أن قصة يوسف (على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام) قد شغلت مساحة السورة كاملة ونقول كاملة ونحن على وعي بفاتحة السورة وبنهايتها: ماذا هو ولماذا؟

لقد جاء محصول خطابنا النقدي القديم، في مسألة القصص، فقيرا للغاية وتحت مصطلح أكثر غرابة عما يحيل إليه وهو: "الاقتصاص"، والذي يحمل، ضمنا، في صيغته الصرفية رؤية واضعه أو المتواضعين عليه، ومن ثم نجد مؤلف "معجم النقد العربي القديم" في تقديمه للمادة المصطلحية للاقتصاص قد غض النظر، محقا، عن "قص الخبر" ومن ثم التفت إلى "قص الأثر" وأقام علاقة مبهمة للغاية بين الاثنين على مستوى التفاصيل. وإننا لا نكاد نخطئ شيئا غير هين من التأثم والحرج في خطابنا النقدي، كما في المعجم تماما، إزاء وصف قصص القرآن بالقصص على الرغم من وصف الله سبحانه وتعالى لبعض آي كتابه وسوره بهذه

الكلمة، ودائما ما كان الالتفات عن المعنى المباشر - لحرج أو لسواه - يدخل إلى دلالات تتعدد ولابد، ليحقق هدفين:

- التعمية على المعنى المباشر الملتفت عنه.

- تكريس المعنى الملتفت إليه عبر عدد متنوع هو من قبيل المبررات أكثر من كونه دلالات.

وهذه هي الدلالات المتعددة التي حملها خطاب النقد العربي القديم في "القصص" تحت المصطلح: "الاقتصاص".

- يأخذ "الاقتصاص" دلالة قريبة من التضمين عند الصاحبي الذي يقول "هو أن يكون كلام مقتصا من كلام آخر في سورة أرى أو في السورة معها"، ويتناقل التعريف - بعد الصاحبي - كل من الزركشي والسيوطي.

- ويختلف الأمر عند العسكري الذي يأتي ذكر الخبر في معرض كلامه تحت عنوان الضرورة وليس القصد، ومشروطا خلقيا بتوخي الصدق وتحري الحق، الأمر الذي نلمح معه فضاء دينيا يؤطر كلامه، يقول: "وإذا دعت الضرورة إلى سوق خبر واقتصاص كلام فتحتاج إلى أن تتوخى الصدق وتتحرى الحق، فإن الكلام - حينئذ - يملكك ويحوجك إلى إتباعه والانقياد له".

- والأمر نفسه كان عند ابن طباطبا ذاكرا الضرورة نفسها، ولكن محددا إياها في عمل الشاعر، يقول: "على أن الشاعر - إذا اضطر إلى اقتصاص خبر في شعره - دبره تدبيرا يسلس له معه القول ويطرد فيه المعنى، فبنى شعره على وزن يحتمل أن يحشى بما يحتاج إلى اقتصاصه بزيادة من الكلام يخلط به أو نقص يحذف منه وتكون الزيادة والنقصان يسيرين غير مخدجين لما يستعان فيه بهما، وتكون الألفاظ المزيدة غير خارجة من جنس ما يقتضيه بل تكون مؤيدة له وزائدة في رونقه وحسنه".

- وأفرد الحاتمي في "حلية المحاضرة" بابا سماه: أوجز شعر تضمن قصصا.

- أما ابن أبي الإصبع المصري فقد حدد الاقتصاص في دائرة "القص" وصرح بلفظ القصة في القرآن الكريم، فقال: "هو أن يقتص المتكلم قصة بحيث لا يغادر

منها شيئا في ألفاظ قليلة موجزة جدا بحيث لو اقتصها غيره لم يكن في مثل طبقته من البلاغة أتى بها في أكثر من تلك الألفاظ. وأكثر قصص الكتاب العزيز من هذا القبيل كقصة موسى عليه السلام في "طه" فإن معانيها أتت بألفاظ الحقيقة تامة غير محذوفة وهي مستوعبة في تلك الألفاظ"[9]. هذا حديث يستفاد منه، إذا ما غضضنا النظر عن كون القص أسلوبا أدائيا أكثر من كونه نوعا أدبيا، عند ابن أبي الإصبع. ما يستفاد من هذا الحديث أن لغة القص لغة عرفية وليست مجازية، فألفاظها مطابقة لما تسرده على الحقيقة. ولكن على الرغم من هذه الفائدة، فالقصور الشديد يطبع الخطاب النقدي ويحول بينه وبين متابعة نوع أدبي عهد الله سبحانه وتعالى بأداء بعض مقاصده من تنزيله.

والمدهش الغريب أن أحد المحدثين بلغ من تأثمه وورعه أن جعل القصص القرآني محض أسلوب مثله مثل أساليب (عامة) أخرى، يقول الأستاذ أحمد الشايب: "من الخير أن أشير في إيجاز شديد إلى بعض الأنواع الأدبية التي اشتمل عليها القرآن، ومكان القصص منها، حتى لا يختلط الأمر فيها عند القراءة أو الدرس. من هذه الأنواع الأدبية أو الفنون الأدبية كما قد تسمى التقرير، والتصوير، والأمثال أو التمثيل والجدل، ومنها القصص"[10].

- المفسرون وأهل الإعجاز: بدهي ألا نجد للمفسرين جهدا نوعيا حول القصص القرآني، فقد حصر العدول منهم اهتمامهم بالتفسير، إن بالأثر وإن بالرأي، وتكلف آخرون مشقة تفسير القصص القرآني بالقصص التوراتي دون أن يأبهوا للقصة القرآنية في ذاتها، فلم يخرجوا عما أورده الشوكاني في مقدمة تفسيره لسورة يوسف، عن إعجاز القصص القرآني: "قال العلماء وذكر الله أقاصيص الأنبياء في القرآن وكررها بمعنى واحد في وجوه مختلفة، بألفاظ متباينة على درجات البلاغة. وقد ذكر قصة يوسف ولم يكررها، فلم يقدر مخالف على معارضة ما تكرر ولا على معارضة غير المتكرر"[11]. إلى هنا ويتحول الشوكاني ليمارس مهماته كمفسر، فيفسر السورة كما كل سورة أخرى بلا أدنى فارق. وأما أهل الإعجاز فقد انصرفوا بكليتهم إلى التحليل البلاغي والمقارنة بين بلاغة القرآن وبلاغة الشعر والنثر، ولعل

الباقلاني النموذج الأمثل في هذا الصدد[12] إلا أن للرجل التفاتة غير صريحة في مسألة القصص عموما والقصص القرآني خصوصا، وذلك في قوله: "فإن كنت من أهل الصنعة فاعمد إلى قصة من هذه القصص، وحديث من هذه الأحاديث، فعبر عنها بعبارة من جهتك، وأخبر عنه بألفاظ من عندك حتى ترى فيما جئت به النقص الظاهر وتتبين في نظم القرآن الدليل الباهر"[13]. وإننا نتوقف أمام قول الباقلاني: "فإذا كنت من أهل الصنعة" ثم يورد في معرض التحدي بإعجاز القرآن إلى القصص القرآني، فهذا حديث من يرى أن القص فن أو على حد تعبيره صنعة يبلغ بها صاحبها ما يبلغه فلا يداني إعجاز القصص القرآني.

إن ما سبق لا ينفي أنه كان لنزول القصة، في سلم القيمة الاجتماعية ومن ثم الفنية، عن كل من الشعر والخطابة مسئولا إلى حد كبير عن إهمال الخطاب النقدي للقصة، بل تهكم البعض بفاعليها (القصاص) هذا من جهة[14]، كما عن تورع المعجميين عن التصريح بالقصة القرآنية، وكان الأكثر منهم ورعا المفسرون وأهل الإعجاز فلم يفردوها لا بتفسير نوعي ولا ببلاغة خاصة. ويمكن أن نضيف إلى نزول القصة أو الحكاية في سلم القيمة عن النوعيين الأدبيين السائدين اجتماعيا، الاختلاف الجذري لبلاغة القصة عن بلاغة ذينك النوعين، ومن ثم فقد أشكلت معرفيا على النقاد والبلاغيين معا، فلم يجد المفسرون ولا أهل الإعجاز بين أيديهم خطابا معرفيا حول القصص القرآني، ومن ثم نفوه من دائرة الشعر إيمانا، وكذلك لم يلحقوه بجنس النثر تأثما وتحرجا، وبالتالي ظل في دائرة الإعجاز وليس بين أيديهم لدرسه - أعني القصص القرآني - إلا ما وظفوه في غير القصص من القرآن، فدرسوه تراكيب لغوية وجملا بغض النظر عن الإطار الفني الذي ينظم هذه التراكيب والجمل، ملاحظين فيه من مظاهر الإعجاز ما سبق أن لاحظوه في غير القصص من القرآن الكريم. ولعلي أتفق مع شارف مزاري في "أن الدراسات التي أقيمت من حول هذا المعطى الجمالي المجسد في المتن القرآني - والتي كان وراءها أعلام اشتهرت بمؤلفاتها في إعجاز القرآن - لم

تتجاوز حدود الاستحضارات البلاغية من بيان وبديع، الشيء الذي جعل نظرة أغلبهم مجرد رؤية تأملية حققت في مجملها آية (وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون) ولم تتجاوز مبدأ الانبهارية والإعجاب"[15]. ونحن في حل من تصوراتهم حول المفهوم البلاغي لإعجاز القرآن، كما أننا في متسع من أمر ربنا "أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا"، (النساء، الآية 82)، متسع من أمر ربنا يطلق عقولنا في اكتشاف وجوه إعجاز أخرى غير الوجه البلاغي الذي كافأ بين أساليب القرآن جميعا من قصص وحوار وخطاب. إلى آخره، تحت راية البلاغة فحسب.

3 - النص القرآني:

صار بين أيدينا الآن، من السياقات المعرفية ما يمكن أن نقارب به القصص القرآني باعتباره النص الأكثر تلقيا من يوم نزل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها (إلا أن يشاء ربي أمرا ثالثا) بما يجعله المكون الأكثر تجذرا في الشخصية العربية من جهة، ومن جهة أخرى، المحفز الأكثر فاعلية لكل أداء جمالي. وإذا كان هذا موقع القرآن من الثقافة العربية، فإن للقصص فيه موقعا مركزيا إلى حد أنه لم تخل سورة منه إلا أفرادا معدودة. وقد كان قصص الأنبياء مع قومهم الموضوع الأكثر ترددا، ثم جاءت بعض القصص عن غير الأنبياء، كأصحاب الجنة وأهل الكهف وذي القرنين، كما خلت سور قليلة جدا من هذا القصص[16] وفضلا عن القصص كفن وتواتره في أغلب السور، فمفردة القصص كان لها نصيبها من القرآن الكريم ولذا فمن البديهي أن نتأمل فيه ونرى ما يمكن أن يمنحنا إياه في سبيل غايتنا لبناء نظرية عربية في السرد.

إن التكرار غير المتكرر في القرآن الكريم لمفردة لغوية والذي لا يضارعه إلا مفردات ذات دلالة اصطلاحية، هذا التكرار يلفتنا إلى الأهمية الخاصة للجذر اللغوي: "قص" في الخطاب القرآني، أهمية إن لم تدخل مشتقاته دائرة الاصطلاح الديني، فهي تأبى على العودة إلى مستوى التكافؤ اللغوي مع سواها من المفردات اللغوي في ذلك الخطاب. وإجمالا، نتبين من الآيات السابقة أن للجذر "قص" وما

يشتق منه أهمية نوعية، فهي ترتفع إلى دلالة مقدسة إذ تكاد تكون مرادفة للوحي، ثم هي - في الوقت نفسه - لا تنفصل عن الدلالة الاستعمالية لها، أعني الإنسانية، باعتبار دلالة الخبر فيها، وأخيرا نتوسل بهذه الدلالة الأخيرة لتدخل في حقل دلالي آخر هو اقتفاء الأثر.

إذن، فثمة محاور دلالية مختلفة لمادة: "قصص" في القرآن الكريم تخرج عن موضوعنا كاقتفاء الأثر في قوله تعالى: "قال ذلك ما كنا نبغ فارتدا على آثارهما قصصا"، (الكهف، الآية 64)، وقال تعالى: "وقالت لأخته قصيه فبصرت به عن جنب وهم لا يشعرون"، (القصص، الآية 11)، وكالعقوبة العادلة المكافئة للجرم، قال تعالى: "الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين"، (البقرة، الآية 194)، وقال تعالى: "والجروح قصاص"، (المائدة، من الآية 45)، وقال عز وجل: "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص"، (البقرة، من الآية 178)، وقال سبحانه: "ولكم في القصاص حياة"، (البقرة، من الآية 179)، وبالرغم من الاختلاف الدلالي فثمة منطقة التقاء بين قص الأثر والقصاص من جهة وبين قص القصص من جهة أخرى، فثلاثتهم يلتقون في التتبع: التتبع التام للأثر في اقتفاءه، وللجرم في جزائه، وللخبر في حكايته.

أما دلالة القصص كتتبع للخبر فيأتي على دلالتين، دلالة عامة تعادل الوحي باعتباره خبر السماء، وهو ما نفهمه من قوله تعالى: "يا بني آدم إما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي"، (الأعراف، من الآية 35)، ودلالة خاصة نميز فيها نوعين: نوع يخص محتوى القصة، وآخر يخص نوع الأداء، فقوله تعالى: "فلما جاءه وقص عليه القصص قال لا تخف نجوت من القوم الظالمين"، (القصص، من الآية 25)، وقوله عز وجل: "كذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق وقد آتيناك من لدنا ذكرا"، (طه، الآية 99)، يخص المحتوى (الخبري) أما قوله سبحانه "نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين"، (يوسف، الآية 3)، فيخص الشكل الإعجازي

(حتى لا نقول: الفني) الخاص بالسرد في الاصطلاح الغربي.

والمبدأ الذي نتحرك من خلاله داخل القصص القرآني يتمثل في أن الله سبحانه وتعالى مقاصد من تنزيله تتجاوز الدلالة اللغوية لافتة النظر إلى طرائق أداء تلك الدلالة، وأساليبها، وتجليات إعجازها المتنوعة والمتعددة، ولعلنا - في هذا الصدد - نؤكد أن واحدة من أهم صور هذه التجليات أن تتعدد الأساليب في السورة الواحدة وأن تتعدد موضوعات هذه الأساليب ولا يخطئ القارئ أو يكاد مستوى من التناسب النظمي الذي يرتفع إلى حد التماسك النصي، الأمر الذي يلفتنا إلى أن نتأمل في مفهوم "السورة" أولا.

المعنى اللغوي: للمعجميين العرب في ما عملوه من كتب ومعاجم شجون وشئون، فقد قدموا ما علموا من معاني اللغة دون أن يفرقوا بين عرف واصطلاح، ولا قاعدة وأداء، ولا يخفى هذا الذي نذهب إليه عند تعرضهم لمعاني الكلمات القرآنية، ففي لسان العرب محاجة على كلمة "سورة" رد فيها بعضهم على بعض (أبو الهيثم على أبي عبيدة) وفيه كذلك، خلاف بين الكوفيين والبصريين، وفيه اشتباه بين "السؤر": البقية، والسور: الحائط، والسورة المعلومة من القرآن الكريم، كل هذا على قاعدة تخفيف الهمزة من عدمه[17] فلم يتمكنوا من إقامة نسق يضبط العلاقات بين محكم الدلالة ومتشابهها، صريحها ومشتبهها، على ضوء ما للسورة من القرآن من معطيات خاصة بها، ومن ثم فلم نطمئن إلى شيء مما قالوه اللهم إلا ما رووه عن النابغة في قوله:

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب

وتابع بعض اللغويين النابغة، فقال ابن الأعرابي: "السورة من القرآن معناها الرفعة، لإجلال القرآن، قال ذلك جماعة من أهل اللغة"[18] غير أن التعليل بسيط بساطة مخلة، فلولا وضعوا دلالة الرفعة في ضوء التحدي الإلهي بأن يأتوا بمثلها لاستقام الأمر، إنها رفعة إعجاز ومن عجز عن شيء سلم لمنشئه وصدق على ما أنشأ.

ولعل من الواجب أن نضع اصطلاحي السورة والآية في الإطار الاصطلاحي الأكبر، أعني القرآن الكريم. إن لفظ القرآن في الأصل مصدر مشتق من قرأ يقال قرأ قراءة وقرآنا، ومنه قوله تعالى: "إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأناه فاتبع قرآنه"، (سورة القيامة، 17-18)، ثم نقل لفظ القرآن من المصدرية وجعل علما على كلام الله تعالى المنزل على سيدنا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) لفظا ومعنى، والمنقول إلينا بالتواتر، والمعجز أو المتحدى بأقصر سورة منه والمتعبد بتلاوته، ثم هو المكتوب بين دفتي المصحف المبدوء بسورة الفاتحة والمختوم بسورة الناس.

وفي تعريف أكثر تفصيلا لما نحن بصدده: قرآن يشتمل على آي ذوات فاتحة وخاتمة، وأقلها: ثلاث آيات وهى سورة الكوثر. وقيل هي: الطائفة المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم). والسورة تشتمل على آيات، والآية اصطلاحا: قرآن مركب من جمل ولو تقديرا، ذو مبدأ ومقطع، مندرج في سورة، وأصلها العلامة، ومنه قوله تعالى: "إن آية ملكه"، (البقرة، الآية 248)، لأنها علامة للفضل والصدق، أو الجماعة لأنها جماعة كلمة. والحكمة في تقطيع القرآن سورا هي الحكمة ذاتها في تقطيع السور آيات معدودات، لكل آية حد (أي نهاية) ومطلع، حتى تكون كل سورة، بل كل آية، فنا مستقلا وقرآنا معتبرا[19].

ثمة نقاط خمس نلتفت إليها من كل ما سبق:

الأولى: تقوم آي القرآن وسوره على شيء من الاستقلال يجعل الانتقال من أسلوب لغوي إلى آخر ممكنا ومتناسبا - بالتالي - مع تنوع أغراض السورة الواحدة وتعددها.

والثانية: أن مفهوم الإعجاز لا ينفك عن الآي مفردات كما لا ينفك عن السورة مكتملة.

والثالثة: من إعجاز الآي مفردة إلى إعجاز السورة مكتملة، فإن الأساليب القرآنية كافة معجزة كذلك، ومن بينها الأسلوب القصصي.

والرابعة: الإعجاز بالمفهوم السابق بمثابة النصية الأكبر التي تسم عناصرها بوسمها. والخامسة: هذه النصية نصية مضاعفة ومتراكبة، بحيث أن كل مستوى منها يمنح ما يضمه من آي أو أساليب أو سور وحدة نوعية، تختلف عن الوحدة التي تمنحها نصية أخرى في مستوى مختلف.

إن مادة القصص الإعجازي في القرآن الكريم حقائق تاريخية، ويؤدي هذا إلى أن أهم خصائص هذا النوع الأدبي عدم وجود شرط على مادته، وقد مر الغرب بقرون ليتحدث عن رواية تسجيلية وأخرى وثائقية تشتغل على وقائع التاريخ. وتؤدي هذه الخصيصة إلى الثانية فعدم وجود شرط على مادة القص يعني أن الخصائص المحددة للنوع الأدبي قارة في تقنيات الأداء. وتحمل مقاصد القرآن الكريم من قصصه خصيصة خصيصة أخيرة يمكن تعميمها، إذ إن هذه المقاصد لا تنحصر في دلالة القصص، بل تتجاوزها إلى استهداف المتلقي بهذه الدلالة، ومن ثم فالقرآن الكريم يلفتنا إلى أن نموذج الاتصال اللغوي لا يتحقق بوظائفه كاملة في نوع أدبي تحققه في نوع القصص. ويبقى في قراءتنا لمحمول القرآن الكريم من موضوعنا، ما تحمله دلالة صفة الإعجاز للقصص القرآني، والتي تؤكد على تحرر تقنيات أدائه من أية شروط عليه فيكون قصصا تداوليا، أي اجتماعيا، أو قصصا جماليا، أي فنيا، أو قصصا إعجازيا أي قرآنيا.

4 - في مسألة النوع الأدبي:

إن مظاهر قصص القرآن الكريم متنوعة أشد ما يكون التنوع بين الإيجاز والطول، كما بين الاجتزاء والاكتمال، وكذلك من القصد للنوع إلى أسلبة الخطاب بشيء من أساليبه. غير أن كله هذا التنوع وقع تحت الاسم: القصص. بينما نجد النظرية الأدبية الغربية في مسألة الأنواع تطرح عددا من الأنواع الأدبية من قبيل: القصة القصيرة والقصة والرواية، كل تحت مصطلح: السرد، إلى أن وصفوا به نظرية هذه الأنواع فسموها: النظرية السردية. ولكن المصطلحية الغربية فيما يخص هذه النظرية تفسد عليها اطمئنانها فثمة "سرد" يحيل إلى النوع الأدبي و"سرد" بمفهوم جزئي (نقدي تحليلي)، كما ثمة قصة: مفرد

"قصص" كنوع أدبي و"قصة" بمفهوم جزئي (نقدي تحليلي) كذلك[20] الأمر الذي يجعل اختيار واحد منهما لدلالة أوسع تحيل إلى النوع كله أمرا فيه كثير من الخلط وينتج عنه كثير من الاضطراب المفهومي في استخدام المصطلح. ونحن في حل من التورط بخلطهم المصطلحي وفي حل من معاناة اضطرابهم المفهومي. ولربما كان بإمكان كلمة "القصص" أن تقيم فارقا بين ما هو لنظرية أدب وما هو للنقد التحليلي، فهذه الكلمة ليست جمع قصة، إذ جمعها: قصص، بكسر القاف، على وزن قمة قمم، وذمة ذمم.

إن القصص مصدر من قص يقص قصصا، وفيما يبدو لي أنها بمعنى الأخبار التي حدثت وهو ما يتواءم مع قول أغلب المفسرين والمعجميين الذين رأوا القصة من معاني الخبر. ومن ثم نختار كلمة القصص، بفتح القاف، مصطلحا لنظرية الأدب يحيل إلى النوع الأدبي المعروف، ونستبقي السرد للنقد الأدبي التحليلي. ورفعنا لكلمة القصص إلى مستوى المصطلح يبرره أن دلالة كلمة "قصص" اللغوية دلالة شديدة التعميم، وغير متعينة في مرجعية معينة، بل تحيل إلى نمط من المحتوى أيا كان الشكل الذي يأخذه هذا المحتوى. واختيار كلمة للدخول بها في عالم المصطلح مشروط بعمومية الدلالة اللغوية، فالقوة الاصطلاحية لها مرتهنة بشكل ما إلى شرط عمومية دلالالتها اللغوية. هذا بالإضافة إلى استخدامها القرآني في الإحالة إلى ذلك النمط من المحتوى، فهي تتمتع بقابلية لغوية للانتقال إلى الاصطلاح، وكذلك باختيار قرآني لها دون سواها في السبيل نفسه. إذن "القصص" مصطلح يحيل النوع الأدبي الذي يحيل إلى عدد من الأجناس تقع تحته من قبيل المقامات والمنامات والقصة بنوعيها والسيرة بنوعيها والرواية بمختلف أنواعها.

5 - في خصائص النوع الأدبي "القصص":

من تأملنا في القرآن الكريم والمعجم العربي يمكن إجمال خصائص النوع الأدبي: "القصص"، كما استنتجناها، فيما يلي:

1 - كلمة القصص في القرآن الكريم تمتلك دلالة اصطلاحية (أدبية) مضافة إلى

الدلالة اللغوية ومستمدة منها.
2 - القصص فن أداء الموضوع الذي يمثل مادته الأولية، وليس ثمة شرط على مادة القصص أكانت متخيلة، أم واقعية، أم تاريخية.
3 - لا شرط على لغة القص، وتتدرج من النثرية العادية وحتى أعلى مستويات الشعرية، أعني الإعجاز.
4 - الخصائص المحددة للنوع القصصي قارة في تقنيات أدائه.
5 - لا شرط على تقنيات الأداء وبالتالي فهي مفتوحة على كافة الإمكانات.
6 - نموذج الاتصال يتحقق تحققا كاملا في النوع القصصي خصوصا.
7 - يتميز القصص بالقابلية الفائقة في استيعاب المغاير له من الأساليب والاحتفاظ بالتماسك البنائي بين وحداته السردية، وليس اللغوية فحسب.
8 - بنائية القصص تعود إلى مركزية مفهوم الزمن فيه.
9 - أخيرا نلتفت إلى كون القصص القرآني - كما هو حال القرآن الكريم بكل أساليبه - قصصا غائيا، وكل ما يرد فيه متعلق بهذه الغاية من البدء إلى النهاية.

6 - آفاق النظرية:

إن شيئا غير هين من النقد السردي الغربي لم يكن له مدخل في القراءة والتحليل بقدر ما انحصر دوره في ضبط علاقة المنهج بالأسس المعرفية التي ينحاز إليها، فإلغاء فاعلية المؤلف الفعلي والقارئ الفعلي لا يقدم للتحليل إجراء، ولا للمتصور النقدي إضافة، ولم يكن الاهتمام بالنص السردي وحده بحاجة إلى هذا العنف بطرفي تداول ذلك النص وبمسئوليتهما الأدبية كما الأخلاقية عن فعليهما، إنما كان الأمر أمر المنظور اللساني الذي تعلقت المناهج الغربية بمقولاته حتى غير المجدي منها سرديا. وكان تجريد مفهوم العلامة كما قدمه "دي سوسير" المنظور المركزي والأساسي الذي حاولت المناهج النقدية جميعا، لا ألا تخرج عليه فحسب، بل أن توثق به علاقاتها في كل وحدة من وحدات خطابها، ومن ثم فلا عجب أن كانت المناهج حتى غير البنيوي منها بنيوي بصورة أو بأخرى.

ولقد عرف العرب المسلمين العلامة وعرفوا مكونيها: الدال والمدلول،

فضلا عن الدلالة، إلا أن معرفتهم كانت معرفة تطبيقية، مجالها النص، ومعيارها جدواها، ولم يكن الدخول إلى التنظير من قبيل التفلسف بقدر ما كان ذا مقاصد تعليمية، ولعل البلاغة العربية شاهد صدق على ما نذهب إليه. وما علينا لو تابعنا أسلافنا الماثلين فينا - شئنا أو أبينا بالقوة أو الفعل - في اعتبار أولية النص على المنهج والنظرية واختبار الأخيرين على معيار الجدوى.

إن ثقافتنا ثقافة جدوى، حتى إنها لترفع العلم الدنيوي إلى مرتبة العلم الشرعي بحكم نفعه وجدواه، ولأنها كذلك فهي - بالتالي - ثقافة مسئولية لا يمكن تحت أي دعوى نفي المسئولية عن الفاعلين الثقافيين أيا كانوا، وأيا كانت طبيعة فعلهم الثقافي. ومن ثم فإن الزعم بطرفين افتراضيين ضمنيين في النص القصصي يتحملان مسئوليته هو زعم ينطوي على مخاطرة بالنص عموما وإهدار لنوعيات من النصوص لا إمكان لتذوقها ولا لفهمها إلا على ضوء علاقتها بمنشئها، وإذا ند نص ما عن فاعلية المنهج صار من الواجب إعادة النظر في المنهج ولابد.

والفن الذي يؤسس جمالياته على تشكيل لغة موضوعه، كما هو حال الشعر، يختلف اختلافا جذريا عن الفن الذي يقوم على بناء موضوع لغته كما هو حال القص، فإذا كانت اللغة تذهب بالموضوع مذاهبها في الحالة الأولى، فإن الموضوع هو الذي يفعل ذلك في الحالة الأخرى. والموضوع القصصي لا يوجد بذاته وطبيعته ليست محددة سلفا، وإنما يعود هذا وذاك إلى علاقة الذات به إيجادا ووسما، وربما لهذا السبب اهتمت السرديات الغربية بنفي هذه العلاقة أو استلابها في مقولات تحصر النظر النقدي داخل النص. والمفارقة أن هذا النص تتبدى أخص خصائصه أنه يتجاوز لغته ليخلق عالما ممكنا (استعاريا) من حيث كونه متخيلا، ومن جهة أخرى موازيا للعالم الواقعي ومؤولا به من حيث كونه مبنيا على هيئته، الأمر الذي يحتم اعتبار الذات الفعلية اعتبارا منهجيا وليس استلابها. إن استشكالنا الأساسي مع النظرية السردية يتمثل في موقفها من الذات الفعلية أكانت المؤلفة أم القارئة، وهو عماد التصورات الغربية لتلك النظرية وهو الموقف نفسه عماد استشكالنا عليها.

خاتمة:

لقد قدمت قراءتنا للمعطى القرآني عددا من المقولات حول النوع الأدبي: القصص، يمكن اعتمادها إطارا لتفعيل ما يتفق مع ثوابتنا فنأخذه، ومنطقا للجدل مع ما يختلف فنغير فيه، وحجة على ما يتناقض فنرده غير آبهين بموقعه من الخطاب النقدي الغربي. صحيح، إن ما استخرجناه من مقاربتنا النظرية للقرآن الكريم والسياقات المعرفية المحيطة عن فن القص في ثقافتنا، لا يخرج عن الخطاب النقدي الحديث، غير أن المسافة تظل شاسعة بين التصورات النظرية للمناهج الغربية ونظرية السرد العربية التي استجلينا ملامحها سابقا.

فأيا كانت أوجه اتفاق، فالنظرية الغربية نظرية علمانية الأصول علمانية الغايات، وبين الأصول والغايات كان على النظرية تصورات ومصطلحات وإجراءات أن تحتفظ بالوسم العلماني في ثنايا خطابها، وهذه طبيعة تجعل استعانتنا بها محفوفة بعدد من المحاذير ومنطوية على كثير من المحظورات. وللبعض أن يتساءل أليست الرواية العربية - هي الأخرى - علمانية الأصول علمانية الغايات، والإجابة التي لا أوري عنها أن لا، لا أصولا ولا غايات كذلك. إن تضافر اللغة والمجتمع في إبداع الرواية العربية يمتنع معه وسمها بالعلمانية أيا كانت اتجاهات مبدعها الفكرية، فالموقف الفكري من الدين لروائي ما لا يتمكن من وسم الرواية بالعلمانية في ظل لغة قامت جميع معارفها المباشرة وغير المباشرة على الدين وكتبه الكريم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، في ظل الفاعلية التأويلية لقارئ هو متدين بالفعل كان تدينه أو بالقوة، من جهة أخرى. هذا وذاك يجعل من الضروري بناء نظرية سردية عربية ترتكز إلى التراث العربي في بناء أصولها، وترتكز إليه في حوارها مع الآخر الغربي للاستفادة مما يمكن الاستفادة به منه.

الهوامش:

1 - د. علي عبد الحليم محمود: القصة العربية في العصر الجاهلي، دار المعارف، ط2، القاهرة 1978.

2 - سعيد جبار: الخبر في السرد العربي، المدارس، ط1، الدار البيضاء 2004، ص 23.
3 - أبو البقاء الكفوي: الكليات، دار الرسالة، بيروت، ص 570.
4 - ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، المجلد الخامس، مادة قصص، ص 3650.
5 - المرجع نفسه، ص 3651.
6 - المرجع نفسه، المجلد الثالث، مادة سرد، ص 1987.
7 - نفسه.
8 - الراغب الأصبهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة 1961، ص 230.
9 - جميع هذه التعريفات مأخوذة عن كتاب د. أحمد مطلوب: معجم النقد العربي القديم، دار الشئون الثقافية، بغداد 1989، ص 209-212.
10 - الأستاذ أحمد الشايب: في القصص القرآني، مجلة رسالة الإسلام، القاهرة، العدد 53-54، ص 32.
11 - الإمام محمد بن علي الشوكاني: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، مراجعة يوسف الغوش، دار المعرفة، بيروت 2002، ص 682.
12 - ينظر، أبو بكر الباقلاني: إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، ط5، القاهرة، (د.ت).
13 - الباقلاني: المرجع السابق، ص 190.
14 - ينظر، د. محمد خير شيخ موسى: النزعة القصصية في الأدب العربي، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، الحولية السادسة والعشرون، الرسالة الخامسة والأربعون بعد المائتين، 2006، ص 29 وما بعدها.
15 - شارف مزاري: مستويات السرد الإعجازي في القصة القرآنية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2001، ص 8.
16 - يراجع، د. فضل حسن عباس: ترتيب القصص القرآني في القصص:
http://www.balagh.com
17 - ابن منظور: لسان العرب، المجلد الثالث، مادة: سور، ص 2146-2147.
18 - المرجع نفسه، ص 2148.
19 - موسوعة المفاهيم الإسلامية، موقع وزارة الأوقاف المصرية، المادة من وضع، د. عبد الصبور مرزوق:

http://www.islamic-council.com

20 - يراجع، جيرالد برنس: قاموس السرديات، ترجمة السيد إمام، دار ميريت، القاهرة 2003، ص 120 وما بعدها، وكذلك ص 187 وما بعدها.

References:

1 - ʻAbbās, Faḍl Ḥasan: Tartīb al-qaṣaṣ al-qur'ānī fī al-qaṣaṣ.

2 - Al-Baqallānī, Abū Bakr: I'jāz al-Qur'ān, edited by Al-Sayyid Aḥmad Ṣaqar, Dār al-Maʻārif, 5th ed., Cairo (n.d.).

3 - Al-Isfahānī, Al-Rāghib: Al-mufradāt fī gharīb al-Qur'ān, edited by Muḥammad Sayyid Kīlānī, Maktabat Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1961.

4 - Al-Kafawī, Abū al-Baqā': Al-kulliyyāt, Dār al-Risāla, Beirut.

5 - Al-Shāyib, Aḥmad: Fī al-qaṣaṣ al-qur'ānī, Majallat Risālat al-Islām, N° 53-54, Cairo.

6 - Al-Shukānī, Muḥammad: Fatḥ al-qadīr al-jāmiʻ bayna fannay ar-riwāya wa ad-dirāya min ʻilm at-tafsīr, Dār al-Maʻrifa, Beirut 2002.

7 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Dār al-Maʻārif, Cairo.

8 - Jabbār, Saïd: Al-khabar fī as-sard al-ʻarabī, Dār al-Madāris, 1st ed., Casablanca 2004.

9 - Maḥmūd, ʻAlī ʻAbd al-Ḥalīm: al-qiṣṣa al-ʻarabiyya fī al-ʻaṣr al-jāhilī, Dār al-Maʻārif, 2nd ed., Cairo 1979.

10 - Maṭlūb, Aḥmad: Muʻjam an-naqd al-ʻarabī al-qadīm, Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyya, Baghdad 1989.

11 - Mazarī, Charef: Mustawayāt as-sard al-iʻjāzī fī al-qiṣṣa al-qur'āniyya, Publications of the Arab Writers Union, Damascus 2001.

12 - Prince, Gerald: Qāmūs as-sardiyyāt, (Dictionary of narratology), translated by Al-Sayyid Imām, Dār Mīrīt, Cairo 2003.

13 - Sheikh Mūsā, Muḥammad Khayr: An-nazʻa al-qaṣaṣiyya fī al-adab al-ʻarabī, Majallat Ḥawliyyāt al-Adāb wa al-ʻUlūm al-Ijtimāʻiyya, Kuwait University, N° 26, Risāla 245, 2006.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 53 - 67
ISSN 1112-5020

المكونات العربية في الشعر العبري الأندلسي
موسى بن عزرا نموذجا

أمينة بوكيل
جامعة قسنطينة، الجزائر

الملخص:

يتناول هذا المقال مظاهر تأثير الشعر العربي القديم في الشعر العبري الأندلسي من خلال الشاعر اليهودي موسى بن عزرا، نتعرض فيه لنشأة الشعر العبري الأندلسي من خلال تظافر مجموعة جهود لغوية ونقدية أسهمت بدورها في تطوره بهدف مقاربة إشكالية علاقة الشاعر اليهودي بالشعر العربي متتبعين دوافع هذا التأثر ودلالاته إلى جانب المكونات اليهودية في القصيدة من خلال شعر موسى بن عزرا، أما المنهج المتبع في هذا المقال فهو المنهج التاريخي لأنه يتابع تطور هذه الظاهرة الأدبية من خلال النص الشعري في ضوء سياقه التاريخي العام الذي يمثل مجالا خصبا وميدانا تتفاعل فيه مختلف العناصر.

الكلمات الدالة:

الشعر العبري، الأندلس، التأثير والتأثر، المنهج التاريخي، المثاقفة.

The Arabic components in the Andalusian Hebrew poetry
Musa Ibn Ezra as a model

Amina Boukail
University of Constantine, Algeria

Abstract:

This article deals with the manifestations of the influence of ancient Arab poetry on Hebrew-Andalusian poetry through the Jewish poet Musa Ibn Ezra, in which we examine the emergence of Hebrew-Andalusian poetry through the combination of a group of linguistic and critical efforts that contributed in its development in order to approach the problem of the Jewish poet's relationship with Arab poetry, following the motives of this affection and its connotations as well as the Jewish components in the poem through the poetry of Musa Ibn Ezra. As for the approach followed in this article, it is the historical approach because it tracks the development of this literary phenomenon through the

تاريخ النشر: 2013/9/15
leaminaz@yahoo.fr

poetic text in light of its general historical context, which represents a fertile field and a field in which the various elements interact.

Keywords:
Hebrew poetry, Andalusia, influence, historical method, interculturality.

النص الشعري كيان مستقل يمتد وجوده إلى تاريخ وجود الحضارة والثقافة، ويستمد مكوناته من خصائص لغته ومن السياق العام للنص الشعري، وقد يستمد مكوناته من أدب أجنبي أو ثقافة أجنبية نتيجة الاحتكاك بالآخر سواء في حالة السلم أو الحرب لأنه ليس معفى من هذه المؤثرات حتى ولو كان قوي المناعة، فالمؤثرات الأجنبية تتسرب إليه عبر وسيط أو مباشرة وبأشكال مختلفة: أفكار، إيقاع صور، جنس أدبي.

لطالما استمرت النصوص الخالدة في تأثيرها في آداب مختلفة رغم اختلاف الزمان والمكان متفاعلة مع النصوص المتأثرة في حوار مع مكوناتها، تبني أو تهدم مكونات قديمة في فضاء إبداعي غير ملتزم بالحدود الجغرافية أو السياسية، من بين هذه النصوص الشعرية: الشعر العربي القديم ما يمثله من رصيد ضخم من التجارب الشعرية المختلفة، أثر في آداب أخرى لما يتميز به من بناء دقيق، دقة متناهية، وبخصائص جمالية في غاية الحساسية، إضافة إلى دعم ومواكبة النقد القديم له، حيث كان موضوعه الرئيسي ومحور اهتمامه وميدان استثماره، ومن بين الآداب التي تفاعل معها: "الشعر العبري الأندلسي"، فقد هيأت الظروف السياسية والاجتماعية احتكاك اليهود بالثقافة العربية والنهل من ينابيعها المتعددة لإعادة إنتاج شعري عبري جديد يختلف عما كان في المضمون والشكل، إلا أن هذا التأثير الواضح والواعي يختلف من شاعر يهودي إلى آخر باختلاف مستويات المعرفة والإدراك وكيفية توظيف المكونات العربية، ومن بين الذين أدركوا وعملوا بهذا التأثير لأجل بعث الشعر العبري الشاعر "موسى بن عزرا"، وكان ذلك عن طريق تنظيره في كتاب "المحاضرة والمذاكرة" من جهة وعن طريق شعره من جهة أخرى، فما هي المكونات العربية التي تسربت إلى شعر "موسى بن

عزرا" وما هي دلالات هذا التوظيف؟

1 - نشأة الشعر العبري الأندلسي وتطوره:

تتفق أغلب المصادر على أن الوجود اليهودي قديم في إسبانيا، يعود إلى دمار الهيكل الثاني في القدس سنة (70 ق.م)، جاء على شكل هجرات يهودية مختلفة إلى شبه الجزيرة الأيبيرية، استمرت حتى سقوط إسبانيا بأيدي القوطيين (Visigoths). في البداية كان التعايش بين اليهود والقوطيين لكنه سرعان ما تحول إلى تنافر وصدام، خاصة بعد اعتناق القوطيين المسيحية، وتميزت هذه الفترة بإجبار اليهود على اعتناق المسيحية بالقوة والنفي والتضييق والاضطهاد، ووصل الحال إلى عد اليهود طاعون يدنس الأرض الإسبانية[1].

بقي اليهود على هذا الحال حتى فتحت إسبانيا سنة 710 للميلاد من طرف المسلمين على يد "طارق بن زياد" الذي حقق انتصارا كبيرا على الملك "لذريق" (Rodéric)، وفي خضم هذا الحدث الهام ظل اليهود في البداية متقوقعين في بيوتهم، يترقبون النتائج بحذر شديد، وبعد تأكدهم من انتصار المسلمين، خرجوا فرحين مستقبلين المسلمين كمحررين لهم من الاضطهاد المسيحي، وهكذا دخل اليهود عهدا جديدا تميز بتغييرات جذرية ومصيرية[2].

تجمع اليهود في هذه الفترة في أحياء خاصة بهم، ويطلق على هذه الأحياء اسم "الحارة"، حيث انتظموا في شكل جاليات يتزعمها الرئيس الذي يسمى بـ"الجاوون" تليه مجموعة من الموظفين يتولون الإشراف على جمع التبرعات ورعاية المعابد اليهودية، كما يوجد "الخزان" الذي يصدر الفتاوى ويفصل في المنازعات بين اليهود[3].

أما من الناحية الاقتصادية فقد شارك اليهود في الحياة الاقتصادية بالأندلس، حيث اشتغلوا في التجارة الداخلية والخارجية كتجارة الذهب والأحجار الكريمة وعملوا كسماسرة في أسواق الأندلس وفي مجالات الصرفة[4].

وانعكست الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية على الحالة الثقافية ليهود الأندلس، حيث ازدهرت الثقافة اليهودية لاسيما في فترة عبد الرحمان الثالث

بقرطبة، حيث ظهرت المراكز الثقافية بقرطبة وغرناطة، إشبيلية، ولهذا تمثل هذه الفترة للفكر اليهودي والأدب العربي "العصر الذهبي" لما تميزت به من حيوية وبغزارة الإنتاج الفكري.

فبعد استقرار المسلمين في الأندلس، بدأ اليهود في التكيف مع الأوضاع الجديدة، حيث واكبوا موجة التعريب التي بلغت ذروتها في القرن التاسع والعاشر، وقد تمت هذه العملية بالتدريج في مختلف ميادين الأدب واللغة والعلوم، ولكي تنضج التجربة الشعرية سبقتها مجموعة جهود تضافرت ليتمخض عنها شعر عبري أندلسي الطابع.

أ - الجهود اللغوية:

كانت البداية الفعلية للدراسات اللغوية العبرية مع احتكاك اليهود بالثقافة العربية ولغتها عندما لاحظ اليهود في البداية مدى اهتمام المسلمين الشديد بالقرآن الكريم وانكبابهم المعمق على شرح عباراته وتحديد مواضع الإعجاز باعتباره النموذج الأعلى للبلاغة، فحذا اليهود حذو المسلمين متأثرين بهم خاصة في مناهج البحث اللغوي والمصطلحات الدقيقة. من أبرز النحاة في هذه الفترة "يهودا حيوج"[(5)] الذي عاش في قرطبة، وأهم مؤلفاته اللغوية: كتاب عن الحروف اللينة، كتاب الأفعال ذوات المثلين، وكتاب التنقيط.

كما تمثل مؤلفات العالم اللغوي اليهودي "مروان بن جناح"[(6)] النموذج الواضح عن تأثير النحو العربي في الدراسات اللغوية العبرية فكثيرا ما اتبع في مؤلفاته المنهج المقارن بين العربية والعبرية، ولم يكتف بذلك بل كان يستشهد باللسان العربي دون أن يجد في ذلك حرجا من أهم مؤلفاته: كتاب المستحق، كتاب التشوير، رسالة التنبيه، رسالة التقريب، وكتاب التنقيح[(7)].

وهكذا قننت اللغة العبرية وفق أقسام النحو العربي وعلم الصرف وهذا ما نجده في العناوين المذكورة سابقا وأدى ازدهار الدراسات النحو العبري إلى ازدهار الشعر العبري فقد شجع الشعراء اليهود على الاقتباس من الشعر العربي.

ب - الجهود النقدية:

أهم كتاب نقدي حاول أن يضع أسسا للشعر العبري هو كتاب "المحاضرة والمذاكرة" لموسى بن عزرا حيث اهتم بالشعر العبري متخذا الشعر العربي أساسا لهذا التأليف كما أنه تضمن دعوة صريحة ومباشرة لكي يستفيد اليهود من البلاغة العربية.

أما الناقد الثاني فهو "يهودا الحريزي"[8]، عرض في كتابه الشهير "تحكموني" آراءه النقدية حيث يقول بأسلوب حماسي: "إن بقي شعبنا، بعد جلائهم عن أرض كنعان، قد قطن الكثيرون منهم بني يعرب في أوطانهم، وألقوا التحدث بلغتهم والتفكير بتفكيرهم، وبامتزاجهم بهم تعلموا منهم صناعة الشعر"[9].

جـ - الجهود الشعرية:

بعد ازدهار الدراسات اللغوية والنقدية، اتجه اليهود نحو الشكل الأرقى في اللغة، أي اللغة الشعرية، يقلدون البحور الشعرية العربية، ومواضيع الشعر العربي (الغزل، المدح، الوصف، الزهريات، شعر الخمر) بلغة عبرية صافية، وقد سجلت بداية هذا الشعر ولادة مدرسة شعرية جديدة واضحة الأسس والمعالم[10]، وفي هذا المناخ الثقافي المتميز ظهرت شخصية هامة في قرطبة أحدثت ثورة جذرية في بنية الشعر العبري هو "دوناش بن لبرط"[11] الذي كان مدعما من طرف الوزير حسداي بن شبروط، حيث استعار أوزان الشعر العربي وكيفها مع قواعد اللغة العبرية، وخلق دوناش بهذا الاختراع عهدا جديدا للشعر العبري من حيث الجمال الفني والتأثير الموسيقي ومن حيث الشكل رغم ما لقاه من معارضة شديدة في البداية لكن سرعان ما أقبل الشعراء اليهود على إلباس أشعارهم وأحاسيسهم قوالب عربية الصور، وسنعرض الآن لأهم شاعر في هذه الفترة وهو "موسى بن عزرا".

2 - المكونات العربية في شعر موسى بن عزرا:

حياته و آثاره:

هو أبو هارون موسى بن عزرا بن يعقوب الغرناطي، ولد سنة 1055

ميلادية بغرناطة، في عائلة عريقة وثرية، أخوه أبو إبراهيم إسحاق أديب وشاعر، هو من ربى موسى ودعمه في مسيرته الأدبية، عاش طفولة هادئة في عصر الزبير بن الصنهاجة، لكن سرعان ما انقلبت هذه الطفولة إلى أحداث أثرت فيه بعمق، حيث وقعت في ديسمبر 1066 للميلاد. وقد أشار إليها "أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني" في "الذخيرة" قائلا: "وقد استطان الناس على اليهود، وقتل منهم يومئذ نيف وأربعة آلاف"(12).

وعلى إثر هذا الحدث رحل موسى بن عزرا مع الآلاف من يهود غرناطة إلى أليسانة التي كانت آنذاك مدينة الشعر والثقافة بامتياز، وهنالك أكمل دراسته اليهودية حيث تتلمذ على يد "إسحاق بن غياث" رئيس الأكاديمية اليهودية بـ"أليسانة"، وعمق في هذه المرحلة معارفه بالتوراة وتفسيرها والنحو العبري، ثم عاد إلى غرناطة بعد أن عاد الهدوء، وهنا أكمل دراسته في الأدب أين أظهر شغفا لا مثيل له بالشعر، كما درس الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية.

في هذه الفترة برزت موهبة موسى الشعرية التي أكسبته إعجاب وتقدير الجميع، كما راسل في هذه الفترة العديد من اليهود المثقفين، واندمج أيضا في الجو الثقافي العام في غرناطة الذي تميز بالازدهار في فترة حكم الأمير عبد الله (1098م-1173م)، واشتغل وظيفة هامة كانت توكل دائما لعائلته في غرناطة ولهذا سمي "رأس الشرطة"(13).

إلا أن هذا الهدوء لم يدم طويلا في غرناطة، فسرعان ما عصفت بها أحداث هزت موسى بن عزرا وغيرت مجرى حياته، فبعد سقوط طليطلة سنة 1085 للميلاد، استدعى الأندلسيون المرابطين الذين أزالوا حكم عبد الله، وقد عرف عهدهم بسلطة الفقهاء والقضاة الذين وضعوا بعض القيود على حياة الأندلسيين التي تميزت بالتحرر وأدى ذلك إلى شعور موسى بن عزرا بالغربة فقرر الهروب إلى إسبانيا المسيحية سنة 1095 للميلاد بحثا عن أفق أرحب، لكن هذه الخطوة لم تزده إلا شقاء وحزنا، خاصة وهو يحمل معه قصة حب فاشلة ومستحيلة، فعاش في غربة جغرافية وثقافية، ولم يجد الجو الثقافي الذي تعود عليه

في غرناطة.

كانت هذه الفترة قاسية على موسى بن عزرا، قضاها وحيدا مشردا بين "أراجون" و"نافارا" و"قشتالة"، وعلق على هذه الفترة في كتابه "المحاضرة والمذاكرة" قائلا: "ما رماني به الدهر في آخر العمر من الاغتراب الطويل والاختباء المنفصل في أفق بعيد وثغر سحيق، فأنا مسجون في حبس بل مدفون في رمس"(14)، وقد طبعت هذه الفقرة القاتمة شعره بطابع الكآبة والحزن.

توفي سنة 1135 للميلاد بإسبانيا المسيحية دون أن يحقق أمنيته في رؤية محبوبته غرناطة، ورثاه الشاعر "يهودا هاليفي" في قصيدة مطولة. لم تمنعه حياته المريرة من التأليف في عدة مجالات منها الشريعة والفلسفة والتفسير والأدب، وتميزت مؤلفاته بالتنوع والشمولية، رغم أن نسبة كبيرة منها قد ضاعت، وأهم مؤلفاته:

- مقالة في فضائل أهل الأدب والحسب: وفيها سير علماء يهود الأندلس منهم من اشتهر في العلوم الدينية والثقافة اليهودية.
- مقالة نصيحة الأبرار للمختارين من الغيار: وهو كتاب ذو طابع أخلاقي غرضه الوعظ والإرشاد.
- مولد موسى بن عمران عليه السلام: لا زال مخطوطة بمكتبة أكسفورد.
- الحديقة في معنى المجاز والحقيقة: اندثر أصله العربي ولم يبق لنا إلا فقرات من ترجمته العبرية المعروفة باسم: "أرجات ها بوشيم"، وهو كتاب ذو طابع فلسفي يجمع طائفة من الأمثال والحكم.
- كتاب المحاضرة والمذاكرة: "وهو أهم مؤلف اشتهر به موسى بن عزرا كما هو أيضا أهم كتاب بلاغة وشعر عبري في العصر الوسيط، وقد استوحى عنوان هذا الكتاب من أجواء مجالس غرناطة الثقافية وأحاديث الفكر والأدب التي كانت منتشرة آنذاك، كُتب باللغة العربية وترجمه إلى العبرية في حياته "يهودا الحريزي"(15).

3 - المؤثرات العربية في شعر موسى بن عزرا:

يعتبر موسى بن عزرا من أكبر شعراء العصر الذهبي لإنتاجه الشعري المتنوع والضخم ويتميز شعره على العموم الديني والغير الديني بشكله الفني المكتمل، المحمل بالزخرفات اللفظية والصور المتنوعة المستقاة من البيئة الأندلسية، كما يتميز بخفة وتنوع الأوزان، المقتبس من الشعر العربي القديم وأهم العناصر العربية التي انتقلت إلى شعره ما يلي:

أ - المكون الموضوعي:

من المعروف أن الكثير من مواضيع الشعر العربي انتقلت إلى الشعر العبري، ووظفت لغايات جمالية متعددة وأهم موضوع برز فيه موسى بن عزرا هو الحب، فقد ألهمه كل من الشعر العربي وتجربته الشخصية في ذلك، كما ساعدته البيئة الأندلسية في أن يستقي منها أجمل الصور، وعبر عن هذا الموضوع في قصائد مطولة.

ويختلف توظيف هذا الموضوع من مرحلة إلى أخرى في حياة موسى بن عزرا إلى أخرى ففي الفترة التي كان فيها في غرناطة، تميز شعره بالحيوية والفرح ووصف جمال حبيبته وصفا حسيا ونفسيا مليئا بالبهجة، وإغراقه في وصف ملذات الحياة وهي انعكاس طبيعي لبيئته التي كان يعيش فيها كقوله[16]:

أمنية قلبي ورغبة عيني حبيبة بقربي وكأس بيدي

أما شعر الحب في فترة النفي والاغتراب، فقد اصطبغ بطابع الحزن والأسى وجاء كتنفيس لعذابه وخيبته في الحياة، وظف بكثرة الأطلال التي هي تعبيرا رمزيا عن الماضي السعيد والحاضر التعيس، وحول مأساته من دائرة الشخصية إلى دائرة القومية اليهودية، ومثالنا على ذلك وقوفه على الأطلال عل طريقة الشعراء العرب في قوله[17]:

رفقا بي يا أصحابي فقد أخذوا قلبي بين متاعهم ورحل ركبهم

كما وظف بكثرة صورة "الحمامة النائحة" في شعره لما توحي به من أجواء

حزينة، وهي صور نجدها أيضا في الشعر العربي في قوله[18]:

حمامة في الحديقة عشها بين الأريج فلما هذا البكاء؟
ابك شريدا وابك سليبا سلبته المصائب لقاء الأحبة
هاتي جناحيك كي أطير وأحط بأرضهم متمرغا في أرضهم الحبيبة

من المعروف أن مخاطبة الحمام في موضوع الحب أمر شائع ومعروف في الشعر العربي، فالحمامة بإمكانها أن تلعب دور الرسول بين الأحبة الذين تفصلهم المسافات البعيدة، ويوحى سجعها بأنه بكاء حزين عن حبيب قد ضاع، تحيلنا مباشرة على أبيات الشاعر ابن شهيد[19]:

على غصن إلفا والدموع تجود كلانا معنى بالخلاء فريد

وظف موسى بن عزرا تقريبا نفس معاني بيتي ابن شهيد لكن دلالات موسى بن عزرا تتعدى معاني الحب والفراق والألم، حيث استخدم آلامه الفردية للدلالة على آلام قومه، والألفاظ التي ذكرها (شريدا، سليب، أرضهم...) هي جزء من معجم الإغراب اليهودي، وهي ظاهرة "عرفها التاريخ اليهودي في كل عصوره، وانعكست آثارها على الحياة اليهودية في كل أشكالها، وبنيت الديانة اليهودية ذاتها وفي كثير من مظاهرها على أساس قوي من عزلة الإنسان اليهودي وغربته عن بقية البشر"[20].

ولهذه الألفاظ جذور توراتية وردت في العهد القديم إلى جانب نماذج أدبية معبرة عن الاغتراب إذن وظف موضوع الحب بطابعه السوداوي للتعبير عن معاني الاغتراب والتيه.

ب - المكون التخيلي:

لكي يعبر الشاعر عن المواضيع لابد من وجود المكون التخيلي فهو عنصر هام يتشكل منه الشعر، حيث يقوم الشاعر باستحداث علاقات بين عناصر مختلفة كي تنسجم وتتناغم لتؤلف صورة جمالية تحقق الغاية المنشودة، وأهم هذه الوسائل "البيان" الذي تفنن فيه العرب منذ القديم، ومع أن لكل لغة بيانها

وخصائصها الفنية والأسلوبية التي هي بمثابة بطاقة هوية خاصة بأدب ما إلا أن الشعر العبري قد اكتسى حلل البلاغة العربية في الأندلس، فكما رأينا سابقا أن الشعراء اليهود نشئوا في جو ثقافي عربي وقرأوا كتب الأدب والبلاغة العربية وبدأوا ينسجون على منوال بلاغتهم، فإذا بهم يولون اهتماما بالتشبيهات والاستعارات لأثرها الجذاب على الشعر والمتلقي، وفي مقدمة هؤلاء موسى بن عزرا حيث وظفها في شعره بجلاء كالتشبيه مثلا في هذا البيت الذي يصف فيه الهلال ويشبهه بسوار في يد الأفق قائلا[21]:

ارتفع الهلال إلى الأعلى فبدا   في يد الأفق كنصف سوار

وقد استمد هذا التشبيه من بيت "أبي علي تميم بن معمر" في وصفه أيضا للهلال قائلا[22]:

وانجلى الغيم عن هلال تبدى   في يد الأفق مثل نصف سوار

وكأن بيت موسى بن عزرا ترجمة عبرية للبيت العربي.

أما الاستعارة فقد أسهب "موسى بن عزرا" في الثناء عليها، فقال في كتابه "المحاضرة والمذاكرة" إنها من أشرف أقطاب الكلام وألطف محامد النثر والنظام، كما تحدث عن أثرها في جمال الأسلوب قائلا: "وإن الكلام إذا كسوته ثوب الاستعارة، جملت ديباجته ورفعت زجاجته"[23]، أما من ناحية شعره فقد برزت خاصة في شعر الطبيعة، راسما بكلماته لوحات ناطقة، ممزوجة بألوان عربية أندلسية، كوصفه للربيع في غرناطة قائلا[24]:

لبست الحديقة قميصا مزدهرا الألوان   وارتدى عشبا كثوب مزركش لأطراف

وارتدت كل شجرة معطفا مرقما   امتلأت كل عين منها جمالا

أما البرعم خرج ضاحكا   مرحبا بالفصل الجديد القادم

هذه المقطوعة التي تصف "فصل الربيع" تعج بالاستعارات المختلفة، ومن الوهلة الأولى عند قراءة هذه المقطوعة نستحضر مباشرة قصيدة البحتري في

وصف الربيع[25]:

أتاك الربيع الطلق يختال ضاحكا   من الحسن حتى كاد أن يتكلما
ومن شجر رد الربيع لباسه   عليه كما نشرت وشيا مبهما
أحل فأبدى للعيون بشاشة   وكأن قذى للعين إذ كان محرما

ففي المقطوعة التي مرت بنا، وظف موسى بن عزرا العديد من الاستعارات (لبست الحديقة، ارتدى عشبا، ارتدت كل شجرة، امتلأت كل عين...) وهي صور مستمدة من الشعر العربي بوضوح ومن البيئة الأندلسية الخلابة.

نستنتج مما سبق أن موسى بن عزرا استمد هذا المكون من الشعر العربي لتصوير مظاهر الطبيعة تصويرا حسيا حيا، مشخصا تلك المظاهر، متأثرا بطبيعة الأندلس الخلابة، وإن كان هذا النوع من الشعر يندرج ضمن فترة حياته في غرناطة التي كانت مستقرة وسعيدة، وبالتالي جاءت صوره جذابة تعج بالحياة والحبور، وعلى كل حال فإن هذه الصورة قد أسهمت في تحلية المعاني وإلباس المجرد منها ثوب المحسوس وتشخيص الأشياء الصامتة، فالطبيعة تلبس وتخلع، تحزن وتفرح وهي صور متحركة تتجانس فيها مختلف العناصر لهذا اعتبر موسى بن عزرا شاعر البيان في الشعر العبري الأندلس.

جـ - المكون الإيقاعي:

ولكي تكتمل العملية فلابد من المكون الإيقاعي الذي هو أقوى الوسائل تأثيرا في الملتقى حيث يظهر في شكله الخارجي الذي يحققه الوزن والقافية، وفي الشكل الداخلي أيضا من خلال انسجام وتآلف الكلمات والحروف، وقد أدرك الشعراء اليهود أهمية هذا العنصر في الشعر العربي فهو العمود الفقري للشعر فإذا استوى يستوي معه الشعر، فأولى موسى بن عزرا هذا العنصر أهمية قصوى في كتابه "المحاضرة والمذاكرة" حيث سمى فصلا "في صنعه القريض العبراني على قانون العرب"، موضحا أهمية موسيقى الشعر وكيفية انتقالها إلى الشعر العبري،

مؤكدا على أن الشعر العبري القديم لم يعرف الوزن والقافية الموحدة[26]، وفي شعره نلمح عناية فائقة لهذا العنصر، من خلال اختياره الأوزان الملائمة لمواضيعه وهي في غالب الأحيان البسيطة والمجزوءة، كما التزم بالقافية الموحدة في الشعر في قوله[27]:

رب عفراء يخجل من　　　وجهها نور الصباح
بعينيها قتلت الكثير　　　من دون دواء للجراح

اختار موسى بن عزرا في هذين البيتين البحر المتقارب القصير التفعيلة المتمثل في وزن "بعوليم" ست مرات.

أما الموسيقى الداخلية فقد عرف عن موسى بن عزرا اختياره الدقيق للكلمات المتألقة الحروف والمعبرة عن الأحاسيس والمشاعر الدافئة وذلك من خلال المحسنات البديعية التي تبرز بأنواعها المختلفة في شعره ومن خلال الكلمات المتقاربة الحروف والمخارج (الميم، النون)، (الألف، العين، الهاء...) كل هذه العناصر أضفت على البيت جرسا موسيقيا جذابا.

الخاتمة:

إن مظاهر تأثير الشعر العربي القديم في الشعر العبري الأندلسي عديدة الجوانب والمستويات تمثل جانبا هاما من جوانب التفاعل الثقافي في الأندلس، وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نستخلص ما يلي:

- نشأ موسى بن عزرا في بيئة عربية ودرس الشعر العربي والفلسفة الإسلامية بأليسانة وغرناطة إلى جانب دراسته التوراة والشريعة اليهودية.
- أما شعر موسى بن عزرا فقد وظف موضوع الحب مندمجا مع الاغتراب وحول مأساة حبه إلى قضية قومية يهودية.
- لم يكن اليهود بحاجة إلى وسائط أخرى أو ترجمات للاطلاع على الشعر العربي فقد تربوا في بيئة عربية كانت فيها العربية لغتهم اليومية كما استخدموها حتى في أعمالهم النثرية.

- كان هذا التأثر واعيا ومنظما ينم عن حاجة ماسة لإخراج الأدب من عزلته وتوسيع آفاق الإبداع الشعري وعدم اقتصاره فقط على المواضيع الدينية، كما كان هذا التأثير شاملا حيث شمل البنية والموضوع.

- يدل هذا التأثير على ازدهار الشعر العربي وبلوغه مرحلة متطورة من النضج الفني كما يدل على خصوصية البيئة الثقافية الأندلسية.

- لهذا التأثير أهمية كبيرة بالنسبة لتاريخ الأدب العبري فرغم أن عمر الشعر العبري الأندلسي لم يدم أكثر من ثلاثة قرون فقد اعتبر بإجماع الباحثين الغربيين واليهود منهم أنه العصر الذهبي للأدب العبري.

الهوامش:

1 - Julio Valdeón Baruque: Cristianos, judíos y musulmanes, Editorial Crítica, Barcelona 2006, p. 17.

2 - Haïm Zafrani : Juifs d'Andalousie et du Maghreb, p. 25.

3 - مسعود كواتي: اليهود في المغرب الإسلامي، دار هومة، الجزائر 2000، ص 122.

4 - المرجع نفسه، ص 140.

5 - هو أبو زكريا يحي بن داود، ولد بفاس 945م، هاجر إلى قرطبة وتوفي بها 1000م.

6 - هو أبو الوليد مروان بن جناح ولد بقرطبة 990م وتوفي 1050م بسرقسطة، أشهر النجاة اليهود في الأندلس.

7 - حسن ظاظا: اللسان والإنسان، دار القلم، ط2، دمشق 1999، ص 148.

8 - يهودا الحريزي ناقد وشاعر يهودي عاش بالأندلس في القرن الثالث عشر للميلاد، ترجم العديد من المؤلفات العربية إلى العبرية.

9 - ربحي كمال: دروس في اللغة العبرية، دار العلم للملايين، بيروت 1963م، ص 50.

10 - Arie Schippers : Les Juifs d'Andalousie, Revue le monde de la Bible, France, N° 130, Octobre-Novembre 2000, Payard presse, p. 28.

11 - عاش دوناش بن لبرط بين (920م-990م)، ولد بفاس في أسرة عريقة ثم رحل إلى بغداد، وهناك تتلمذ على يد "سعديا الفيومي"، ترك ديوان شعر ضخم متنوع.

12 - أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني الأندلسي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، تونس 1975، القسم الأول، مج 2، ص 769.

13 - Paul Fenton : Philosophie et exégèse dans le jardin de la métaphore de Moise ibn Ezra, philosophie et poète andalou du XII[e] siècle, Brill 1997, p. 16.

14 - موسى بن عزرا: المحاضرة والمذاكرة، تحقيق منتسرات أبو ملهم، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد علم اللغات، مدريد 1985، ص 8.

15 - Paul Fenton : op. cit., p. 19.

16 - موسى بن عزرا: شيري هحل، تحقيق حاييم برداي، مطبعة بياليك، 1953، ص 241.

17 - المصدر نفسه، ص 397.

18 - المصدر نفسه، ص 7.

19 - ديوان عبد الملك بن شهيد القرطبي، تحقيق يعقوب زكي، دار الكاتب، القاهرة، (د.ت)، ص 99.

20 - محمد خليفة حسن أحمد: دراسات في التاريخ وحضارة الشعوب السامية القديمة، دار الثقافة، مصر 1975، ص 187.

21 - موسى بن عزرا: شيري هحل، ص 131.

22 - ابن الأبار القضاعي: الحلة السيراء، تحقيق حسين مؤنس، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1963، ج1، ص 299.

23 - موسى بن عزرا: المحاضرة والمذاكرة، ص 243.

24 - موسى بن عزرا: شيري هحل، ص 7.

25 - البحتري: ديوان البحتري، دار صادر، بيروت 1983، المجلد الأول، ص 147.

26 - موسى بن عزرا: المحاضرة والمذاكرة، ص 148.

27 - ربحي كمال: دروس في العبرية، ص 399.

References:

1 - Al-Buḥturī: Dīwān, Dār Ṣādir, Beirut 1983.

2 - Baruque, Julio Valdeón: Cristianos, judíos y musulmanes, Editorial Crítica, Barcelona 2006.

3 - Fenton, Paul: Philosophie et exégèse dans le jardin de la métaphore de Moise ibn Ezra, philosophie et poète andalou du XII[e] siècle, Brill, Leiden 1997.

4 - Ḥasan Aḥmad, Muḥammad Khalīfa: Dirāsāt fī at-tārīkh wa ḥaḍārat ash-shu'ūb as-sāmiyya al-qadīma, Dār al-Thaqāfa, Cairo 1975.

5 - Ibn 'Ezra, Mūsā: Kitāb al-muḥāḍara wa al-mudhākara, (Le Livre de la

conversation et des évocations), edited by Muntasarāt Abū Mulhim, Madrid 1985.
6 - Ibn al-Abbār al-Quḍā'ī: Al-ḥulla as-sayrā', edited by Ḥussein Mu'nis, Lajnat al-Ta'līf wa al-Tarjama, Cairo 1963.
7 - Ibn Bassām Al-Shantirīnī, 'Alī: Adh-dhakhīra fī maḥāsin ahl al-jazīra, edited by Iḥsān 'Abbās, Al-Dār al-'Arabiyya li al-Kitāb, Tunis 1975.
8 - Ibn Ezra, Musa: Shiri haḥal, edited by Hayim Braday, Bialik 1953.
9 - Ibn Shuhayd al-Qurṭubī, 'Abd al-Mālik: Dīwān, edited by Ya'qūb Zakī, Dār al-Kitāb, Cairo (n.d.).
10 - Kamāl, Rabhī: Durūs fī al-lugha al-'ibriyya, Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, Beirut 1963.
11 - Kouatī, Messoud: Al-yahūd fī al-Maghrib al-islāmī, Dār Houma, Alger 2000.
12 - Schippers, Arie: Les Juifs d'Andalousie, Revue le monde de la Bible, N° 130, Payard presse, France, Octobre-Novembre 2000.
13 - Zafrani, Haïm: Juifs d'Andalousie et du Maghreb.
14 - Ẓāẓā, Ḥasan: Al-lisān wa al-insān, Dār al-Qalam, 2nd ed., Damascus 1999.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 69 - 83
ISSN 1112-5020

المؤثرات الخارجية في إنتاج جبران الأدبي العواصف والنبي نموذجين

د. ماسيلا جيي
جامعة شيخ أنت جوب بدكار، السنغال

الملخص:

إن جبران خليل جبران شخصية بارزة في أدب المهجر، مكانته ككاتب عبقري معترف بها شرقا وغربا، وإليه وإلى غيره من أدباء المهجر يرجع فضل التجديد الذي طرأ في الأدب العربي الحديث فتبوأ بذلك منزلة مرموقة في الأدب العالمي. وما كان في جبران من طبيعة ثورية وروح الإبداع والخيال وكذلك حرصه الدائم على تحرير الشعر من القيود والقواعد التقليدية والضجة الكبرى التي أثارها إنتاجه الأدبي في العالم العربي وسمعته والتزامه وتنوع مؤلفاته، كل هذه الأمور شوقتني في البحث بتأن وتؤدة عن العوامل التي أثرت في كتابي جبران (العواصف والنبي) وأعتقد أن هذا العمل مساهمة متواضعة في دراسة جزء من الأدب العربي الحديث ومحاولة لإلقاء الضوء على مؤلفات هذه الشخصية الغامضة.

الكلمات الدالة:

خليل جبران، أدب المهجر، الأدب العالمي، النبي، الشعر.

The external influences in the literary production of Gibran The Storms and The Prophet as models

Dr Massila Dieye
University Cheikh Anta Diop of Dakar, Senegal

Abstract:

Gibran Khalil Gibran is a prominent figure in the literature of the Diaspora, his position as a genius writer recognized in the East and the West, and to him and to other writers of the Diaspora owes the merit of the innovation that occurred in modern Arabic literature and thus assumed a prominent position in world literature. And what Gibran had in his revolutionary nature and spirit of creativity and imagination, as well as his constant eagerness to liberate poetry from traditional restrictions and rules and the great uproar that his literary production in the Arab world caused, his

تاريخ النشر: 2013/9/15
mass1957md49@gmail.com

reputation, commitment and the diversity of his books, all these matters compelled me to carefully research and study the factors that influenced two books of Gibran (The Storms and the Prophet). I believe that this work is a modest contribution to studying part of modern Arabic literature and an attempt to shed light on the writings of this mysterious personality.

Keywords:

Khalil Gibran, diaspora literature, world literature, Prophet, poetry.

1 - تقديم لكتابي العواصف والنبي:

العواصف: أصدر جبران هذا الكتاب في سنة 1920، يضم مقالات كثيرة منها: (حفار القبور، العبودية، يا بني أمي، الأضراس المسوسة، نحن وأنتم، الملك السجين، مات أهلي...). ثار جبران على الأسس العائلية ولام قومه لأنهم تركوا حقوقهم في الحياة واستكانوا للذل والعبودية، وإذ كلامه وقفة عنيفة أمام الوجود وسخرية رهيبة تجاه البشر.

حفار القبور: عبارة عن حوار بين الراوي وشبح. ويدور الحوار في إطار مخيف حافل بالظلمة والوحدة في واد مرصوف بالعظام والجماجم بجانب نهر دماء ودموع في منتصف الليل حينما تخرج الأرواح من أوكارها تذهب وتجيء في همس. فالحوار يرتكز على ثلاثة عناصر: الثورة ضد التسمية والمهنة والزواج.

أخذ الشبح يسأل اسمه فقال له: "ما اسمك؟ فأجاب اسمي عبد الله. فقال: ما أكثر عبيد الله وما أعظم متاعب الله، فهلا دعوت نفسك سيد الشياطين وأضفت بذلك إلى مصائب الشياطين مصيبة جديدة"(1). فقال: اسمي عبد الله وهو اسم عزيز أعطاني إياه والدي يوم ولادتي فلن أبدله باسم آخر. فقال: "إن بلية الأبناء في هبات الآباء، ومن لا يرحم نفسه من عطايا آبائه وأجداده يظل عبد الأموات حتى يصير من الأموات"(2).

وهنا تبدأ ثورة جبران برفض الاسم الذي اختاره الوالدان لابنهما، وقبول هذا الاسم عبودية لأنه يربطه بهما ويجعله يتبع مراسيمهما وتقاليدهما وتعاليمها.

فالنقطة الثانية تدور حول مفهوم المهنة. سأل الشبح عن صناعة الراوي

فقال له: "أنظم الشعر وأنثره ولي في الحياة آراء أطرحها على الناس"[3]، فقال له الشبح: "هذه مهنة عتيقة مهجورة لا تنفع الناس ولا تضرهم"[4]. وكذلك يدعو جبران إلى التخلص من الحرفة على أساس أنها ترديد لتقليد وليس في التقليد خير.

فالنقطة الثالثة تتناول مفهوم الزواج. قال الشبح في هذا الصدد: "وما حياة المرء بين زوجه وأولاده سوى شقاء أسود مستتر وراء طلاء أبيض"[5].

وهكذا يدعو الشبح الجبراني إلى تفكيك الأسس الاجتماعية وأخيرا فيما يتعلق بالمسألة الدينية، أجاب الراوي عن سؤال الشبح "ما دينك؟" فقال: "أؤمن بالله وأكرم أنبياءه وأحب الفضيلة ولي رجاء بالآخرة"، فقال له الشبح: "هذه ألفاظ رتبتها الأجيال الغابرة ثم وضعتها الاقتباس بين شفتيك، أما الحقيقة المجردة فهي أنك لا تؤمن بغير نفسك، ولا تكرم سواها ولا تهوى غير أميالها، ولا رجاء لك إلا بخلودها، منذ البدء والإنسان يعبد نفسه ولكنه يلقبها بأسماء مختلفة باختلاف أمياله وأمانيه فتارة يدعوها البعل وطورا المشتري وأخرى الله"[6]. فالشبح الجبراني يرى أن الإيمان بالله وتكريم الأنبياء وحب الفضيلة ورجاء الآخرة، كل ذلك رتبتها الأجيال السابقة وما هي إلا أوهام وأغلال وكذب ونفاق.

العبودية: وفي هذه المقالة يندد جبران بالتقاليد والعادات والزواج المعقد من طرف الوالدين دون الأخذ بعين الاعتبار وجهة نظر المعنيين بالأمر ويقول في هذا الصدد: "وأغرب ما لقيته من أنواع العبودية وأشكالها، العبودية العمياء وهي التي توثق حاضر الناس بماضي آبائهم وتنيخ نفوسهم أمام تقاليد جدودهم وتجعلهم أجسادا جديدة لأرواح عتيقة"[7].

ولم يقف إلى ذلك إنما دعا إلى الخروج على المستبدين والملوك والحكام وقال: "والعبودية الجرباء وهي التي تتوج أبناء الملوك ملوكا، والعبودية السوداء وهي تتسم بالعار أبناء المجرمين الأبرياء، والعبودية للعبودية نفسها هي قوة الاستمرار[8].

الأضراس المسوسة: وفي هذه المقالة يصف جبران الظلم والنفاق والاستبداد التي كان أهل الشام فيها في ظل الحكم العثماني، وهنا يحرض جبران السوريين واللبنانيين على الثورة ضد الطغيان والاضطهاد والظلم لأجل تحسين وضعهم الاقتصادي والاجتماعي حاضرا ومستقبلا. ويسخر بالشام ويقول إنه أضراس مسوسة وسخة سوداء ومنتنة، كما أنه أشار إلى قطاع ثلاثة حيث يتدهور الوضع من حالة سيئة إلى حالة أسوأ، وهي المدارس والجامعات والمحاكم وديار الأغنياء. كما أنه ندد بموقف رجال السياسة وصورهم كأطباء يملأون ثقوب أسنان الأمة المسوسة بالرصاص المذهب بدلا من أن يستأصلوها، سعني يمسك السياسيون الشعب في الخضوع والألم.

يا بني أمي: عبر جبران عن وطنيته في هذه المقالة، ولكنها يشوبها بلوم وتوبيخ. كان جبران يحب وطنه وشعبه حبا شديدا ولم يقدر التحمل على إذلالهم وإهانتهم وقال في هذا الصدد: "كنت أبكي على ذلكم وانكساركم وكانت دموعي تجري صافية كالبلور، ولكنها لم تغسل أدرانكم الكثيفة بل أزالت الغشاء عن عيني وبللت صدوركم المتحجرة بل أذابت الجزع في قلبي... أنا أكرهكم يا بني أمي لأنكم تكرهون المجد والعظمة، أنا أحتقركم لأنكم تحتقرون نفوسكم. أنا عدوكم لأنكم أعداء الآلهة ولكنكم لا تشعرون". فالكاتب في هذا النص يبدو أنه يبغض ويكره قومه نتيجة يأسه منهم لكنه في الواقع كان يضمر لهم في قرارة نفسه أعمق الحب.

النبي: يعد هذا الكتاب من أروع كتب جبران وأكثرها رواجا، وقد فكر في هذا الكتاب مدة طويلة قبل وضعه، وكانت المسودة بالعربية كتبها ثلاث مرات، وأخيرا أصدر الكتاب بالإنكليزية في سنة 1923 ونال شهرة كبيرة إذ أن الكتاب ترجم إلى عشرين لغة، الأمر الذي كرس له صيتا عالميا واسع النطاق.

فالكتاب عبارة عن سلسلة مقالات في شكل قصة تبدأ بذكر نبي اسمه مصطفى وهو بطل الرواية، انتظر اثنتي عشر سنة في مدينة تسمى أرفليس وهو يترقب عودة سفينته إلى المدينة ليركبها عائدا إلى الجزيرة التي ولد فيها. وفي أثناء تلك المدة كان مصطفى يعلم أبناء أرفليس حتى أصبح فيهم المعلم المحبوب، ولما

وصلت السفينة وتأهبت للرحيل، خرج أبناء أرفليس ليودعوه ويظهروا له محبتهم وأخذوا يسألونه الأسئلة الأخيرة وهو يجيب عنها ويحدثهم ما بين الولادة والموت فيلقي عليهم مواعظ كثيرة حول موضوعات كثيرة منها: المحبة والزواج والأبناء والعطاء والفرح والترح والجرائم والعقوبات والعقل والعاطفة والخير والشر والدين والحياة والموت...

وهكذا يمتد الكتاب فهو عبارة عن أسئلة وأجوبة حول الحياة والوجود وكل هذا بمنظور فلسفي. تتعلق الموعظة الأولى بالمحبة وهي في نظر جبران أساس كل شيء لذلك بنى فلسفته كلها على المحبة. جبران يعتقد أن للحياة جوهرا واحدا وهو المحبة، يطلب من الناس أن يتبعوا المحبة مهما تكن مسالكها وعرة، فالمحبة تكلل الإنسان المحب وترفعه إلى أسمى المستويات ولكنها في الوقت ذاته تصلبه وتطحنه لكي تجعله نقيا كالثلج.

ويجب أن نلفت الأنظار إلى مفهوم المحبة عند الكاتب. وحسب وجهة نظر جبران يوجد نوعان من المحبة يقابلان منطقتين في الإنسان: المحبة الجسمية، والمحبة الروحية. ويعتقد جبران أن هذين النوعين من المحبة ليسا متناقضين ولكن من الممكن أن يكونا في الصراع تارة، ولا شك أن هذه الفكرة سبقت نظرية جبران حول الموضوع، لقد نشأت قبله مدرستان:

مدرسة تدعو إلى استماتة الجسم استماتة شاذة وإخفات اللذة خوفا من إزعاج الروح، وتعتقد أن الروح مسجونة في الجسم، ومدرسة تدعو إلى استرضاء الجسم استرضاء شاذا. أما جبران فإنه اتخذ موقفا متوسطا بين المدرستين لأن الإنسان ليس روحا محضا كالملائكة ولا مادة محضة كالأنعام.

وفيما يخص "بالعطاء"، يقول جبران: "لا قيمة للعطاء ما لم يكن جزءا من ذات المعطي، وما البخل إلا الخوف من أن تحتاج غدا ما بين يديك اليوم وما هو مضاربات وحسابات لا يمكن أن تقيك من احتمالات وتوقعات الغد"، ويقول في هذا الصدد: "أوليس الخوف من الحاجة هو الحاجة بعينها".

وفي نظره، ينقسم الناس إلى فئات: فئة تعطي لأجل الشهرة وجزاءها

الشهرة، وفئة تعطي بألم وألمها معمودية إليها، وفئة تعطي بفرح وفرحها مكافئة لها، وفئة تعلم حقا معنى العطاء وهي التي تعطي بدون ألم ولا فرح ولا رغبة في الشهرة". ويقول هؤلاء: "لا يعرفون معنى للألم في عطائهم ولا يتطلبون فرحا ولا يرغبون في إذاعة فضائلهم هؤلاء يعطون مما عندهم كما يعطي الريحان عبيره في ذلك الوادي. بمثل أيدي هؤلاء يتكلم الله، ومن خلال عيونهم يبتسم على الأرض". ويأمر أن يضم الناس إلى هذه الفئة قبل فوات الأوان "فكل ما تملكه اليوم سيتفرق لا شك يوما ما، لذلك أعط منه الآن ليكون فصل العطاء من فصول حياتك أنت دون ورثتك"(9).

يعتبر جبران المعطي والذي يقبل العطاء في قدم المساواة، ولا فضل للمعطي على المعطى لأن الحياة هي التي تعطي وما المعطي سوى شاهد بسيط.

أما قوله في العمل: فقول عذب مليء بالمعاني، فنظريته للعمل ترتكز على عنصرين: العلم والمحبة، وأنه علاقة وثيقة بين الحياة والعمل والعلم والمحبة. وقال: "فالحق أقول لكم، إن الحياة تكون بالحقيقة ظلمة حالكة إذا لم ترافقها الحركة، والحركة تكون عمياء لا بركة فيها إن لم ترافقها المعرفة، والمعرفة تكون عقيمة سقيمة إن لم يرافقها العمل، والعمل يكون باطلا وبلا ثمر إن لم يقترن بالمحبة، لا إنما تربطون أنفسكم وأفرادكم بعضها ببعض ويربط كل واحد منكم بربه"(10).

أما نظريته حول مفهوم الخير والشر ففيها بعض الغموض، حسب رأيه وجود الخير والشر معا تناقض، وليس في الوجود تناقض لأن الحياة تناسق وانسجام وجمال وحق. وقال في هذا الصدد: "أليس الشر هو بعينه الخير المتألم آلاما مبرحة من تعطشه ومجاعته؟ فإني الحق أقول لكم، إن الخير إذا جاع سعى إلى الطعام ولو في الكهوف المظلمة، وإن عطش فإنه يشرب حتى من المياه الراكدة المنتنة".

وحسب رأي الكاتب لا يمكن الفصل بين العادل والظالم وبين الصالح والشرير، وبرهن قوله بما يلي: "من شاء منكم أن يرفع الفأس على شجرة ليقطعها اسم الصلاح عليه أن يتفقد جذورها أولا، والحق أقول لكم أنه يجد الجذور

الصالحة والطالحة والمثمرة وغير المثمرة ملتفة معا في قلب الأرض الصامتة"[11]. وقال في الشرائع: "إنكم تستلذون أن تضعوا شرائع لأنفسكم بيد أنكم تستلذون بالأكثر أن تكسروها وتتفقدوا فرائضها، لذلك أنتم كالأولاد الذين يلعبون على الشاطئ يبنون أبراجا عظيمة من الرمل بصبر وثبات، ثم لا يلبثون أن يهدموها ضاحكين صاخبين"[12].

وفي نظر جبران يوجد نوعان من الشريعة: الشرائع الطبيعية أو الأبدية وأركانها: السماحة والجمال والمحبة والحكمة اللاهية والشرائع البشرية: هي التي وضعتها السلطات السياسية أو السلطات الدينية لصالحا الخاص.

وبعد أن ندد جبران بالشرائع البشرية تحدث عن الجرائم والعقوبات، وأطرح مشكلة عجز الحكام عن فهم حالة المجرم فهما كاملا، أي الدوافع التي أدت إلى ارتكاب الجريمة. وقال في "رمل وزبد": "لا تستطيع أن تحكم على رجل بأكثر مما تعرف عنه وما أحقر معرفتك"[13].

كما أنه طرح مشكلة المسؤولية الجماعية. وأثبت أن الإنسان لا يكمن أن ينجح في الحياة بدون مشاركة الآخرين، ولا يمكن أن يرتكب جريمة إلا بمشاركتهم ولو جزئيا، وقال في هذا الصدد: "ورقة الشجرة الصغيرة لا تستطيع أن تحول لونها من الخضرة إلى الصفرة إلا بإرادة الشجرة ومعرفتها الكامنة في أعماقها، هكذا لا يستطيع فاعل السوء بينكم أن يقترف إثما بدون إرادتكم الخفية ومعرفتكم التي في قلوبكم"[14].

ونرى أن فلسفة جبران لا تقبل الحكم بالإعدام إنما يدعو إلى الإصلاح العقلي والاجتماعي للمجرم.

2 - المؤثرات الخارجية من حيث الأسلوب الكتابي:

سنحاول دراسة العوامل التي أثرت في أسلوب جبران خليل جبران وذلك من خلال كتاب الإنجيل وشخصيتين: الفيلسوف الألماني فريديِرِكْ نيتْشه (Friedrich Nietzsche) والشاعر الأمريكي والْت وِتْمان (Walt Whitman).

الإنجيل: كان جبران يؤمن بالكتاب المقدس وبتعليماته ولكن يختلف إيمانه عن إيمان المسيحيين الآخرين، فهو يرى أن الناس يستغلون الدين لمصالحهم الخاصة وعلى رأسهم السلطة السياسية ورجال الدين والمثقفون الأنانيون. ثار جبران على هؤلاء وعلى كيفية استعمال الدين.

تأثر جبران بالكتاب المقدس خاصة في الأسلوب الكتابي، لقد استعمل كما في التوراة الخطاب الحكمي والاستعارة، فإنه فسر الحياة تفسيرا توراتيا بصفة مثيرة للعاطفة، وكل ذلك على لهجة المرشد والمصلح والواعظ. لقد استعمل جبران بعض الرموز والقوالب اللفظية من الإنجيل، مثلا: "لقد قيل لكم كذا وكذا أما أنا فأقول لكم كيت وكيت..."، "والحق أقول لكم".

ويمكن ملاحظة هذا التعبير في كتاب النبي: "فإني الحق أقول لكم، إن الخير إذا جاع سعى إلى الطعام ولو في الكهوف المظلمة". فجبران يستعمل المثل لتبليغ رسالته وهناك تقارب بين أسلوبه وأسلوب الإنجيل نذكر في هذا الصدد قطعة من إنجيل لوقا: مثل السراج: "ما من أحد يوقد سراجا ويغطيه بوعاء أو يضعه تحت سرير بل يضعه في مكان مرتفع ليستنير به الداخلون، فما من خفي إلا سيظهر ولا من مكتوم إلا سينكشف ويعرفه الناس فانتبهوا كيف تسمعون كلام الله، لأن من له شيء يزاد، ومن لا شيء له يؤخذ منه حتى الذي يظنه له"(15).

ومن جهة أخرى ففلسفته للمحبة تلخيص لمواعظ المسيح. أذكر بعض مواعظ المسيح حول المحبة:

محبة الأعداء: "ولكني أقول لكم أيها السامعون: أحبوا أعداءكم، وأحسنوا إلى مبغضيكم، وباركوا لأعينكم وصلوا لأجل المسيئين إليكم، من ضربك على خدك، فحول له الآخر ومن أخذ رداءك، فلا تمنع عنه ثوبك، ومن طلب منك شيئا فأعطه، ومن أخذ ما هو لك فلا تطالبه به، وعاملوا الناس مثلما تريدون أن يعاملوكم، فإن أحببتم من يحبونكم فبأي فضل لكم؟ لأن الخاطئين أنفسهم يحبون من يحبهم، وإن أحسنتم إلى المحسنين إليكم فبأي فضل لكم؟ لأن الخاطئين أنفسهم يعملون هذا، وإن أقرضتم من ترجون أن تستردوا منهم قرضكم فبأي قرض لكم؟

لأن الخاطئين أنفسهم يقرضون الخاطئين ليستردوا قرضهم ولكن أحبوا أعداءكم وأحسنوا وأقرضوا غير راجين شيئا فيكون أجركم عظيما، لأنه ينعم على ناكري الجميل والأشرار [16].

إدانة الآخرين: "لا تدينوا فلا تدانوا، لا تحكموا على أحد، فلا يحكم عليكم أحد، أغفروا يغفر لكم، أعطوا تعطوا كيلا ملآن مكبوسا مهزوزا فائضا تعطون في أحضانكم لأنه بالكيل الذي تكيلون يكال لكم"[17].

نلاحظ أن جبران استقى من الإنجيل فكرة التسامح والعطاء ووسع آراءه حسب ميوله والكلمات السابقة ذكرها تنبئ كثيرا بذلك.

فريدريك نيتشه[18]: تقوم فلسفة نيتشه على التنديد بالمثالية وقلب الميتافيزيقا (علم ما وراء الطبيعة)، ويعتقد أن الميتافيزيقا أسطورة وأكذوبة سببها حقد الحياة، وتتميز بإدانة حياة الدنيا وإبداع آخرة قد تكون الحياة الحقيقية وهي تخيل ثنائية: عالم حسي وعالم مثالي. فالخوف والألم هما المسببان لأفكار الميتافيزيقا[19]. ندد نيتشه بالمجتمع واستنكر المسيحية والأنشطة الاجتماعية لأنها عبودية واقترح عقيدة الرجوع الخالد بدلا من الميتافيزيقا والدين، وسع هذه الفكرة في كتابه: (La volonté de puissance) وفي كتابه "هكذا تكلم زرادشت" وأسلوبه أسلوب حكمي جارح ولاذع قاس وملون بتحليق مسيحي. تميز فلسفته بالثورة ضد ما تسمى بـ(Establishment) أي المؤسسات الاجتماعية والدينية.

ونجد في كتاب النبي أن القالب الفني الذي اتخذه جبران شبيه جدا بالقالب الذي اتخذه نيتشه:

نيتشه اتخذ زرادشت نبيا وبوقا لأفكاره.

جبران اتخذ مصطفى نبيا وبوقا لأفكاره.

زرادشت يعود إلى جزائره السعيدة.

جبران يعود إلى الجزيرة التي ولد فيها.

زرادشت يودع تلاميذه قائلا: وإني لن أعود إليكم إلا متى أنكرتموني كلكم.

مصطفى يودع أصحابه قائلا: أما إذا تلاشى صوتي في آذانكم وطار حبي من ذاكرتكم فإني عائد إليكم مرة ثانية.

زرادشت يصعد جبلا يشرف على البحر ويخاطب.

مصطفى يصعد هدبة ويخاطب البحر.

وعلى هذا الأساس نعتقد أن هذا التشابه أقرب بكثير من التأثر مما هو أقرب من المصادفة.

نجد في كتاب "العواصف" لا سيما في "حفار القبور" "ويا بني أمي" و"العبودية" الأسلوب النيتشوي الثائر. قال جبران وهو يهاجم الشعب اللبناني بلهجة زرادتشية: "يا بني أمي وقد أضر بي الحي ولم ينفعكم، واليوم صرت أكرهكم والكره سبيل لا يجرف غير الغضبان اليابسة ولا يهدم سوى المنازل المتداعية... كنت أبكي على ذلكم وانكساركم وكانت دموعي تجري صافية كالبلور ولكنها لم تغسل أدرانكم الكثيفة بل أزالت الغشاء عن عيني، ولا بللت صدوركم المتحجرة بل أذابت الجذع في قلبي"[20]، كما أنه اتهم المتدينين بالرياء والنفاق وتمنى لهم الموت، قال: "دينكم رياء ودنياكم ادعاء وآخرتكم هباء فلماذا تحيون والموت راحة الأشقياء... أنا أكرهكم يا بني أمي لأنكم تكرهون المجد والعظمة، أنا أحتقركم لأنكم تحتقرون أنفسكم، أنا عدوكم لأنكم أعداء الآلهة ولكنكم لا تعلمون"[21].

فالت وِتْمانْ[22]: كان فالت ويتمان يعتبر نفسه صوت من لا صوت لهم وصوت كل من هو عادي وفصيح وبليغ كالعشب[23]. تناول أيضا في هذا الكتاب موضوعات كالروح والتأمل والخلوة في لهجة شعبية مباشرة، ومجد فيه الحساسية الأمريكية وتغنى بالحرية في أشعار منثورة وأخرى مرسلة. أثر هذا الشاعر الأمريكي في كثير من شعراء المهجر. وقال عمر الدسوقي أنهم قلدوا فالت وتمان في شعره المنثور[24]، هذا التأثير ظاهر في "العواصف" و"النبي". فالقطعة التالية المقتبسة من كتاب "النبي" تبرهن على ذلك من ناحية الأسلوب:

أيتها الغمامة أختي الغمامة   أنا وأنت الآن شيء واحد

لم أكن ذاتا منذ زمن طويل   الجدران   انحدرت
السلاسل   انكسرت   وأنا   ارتفعت   إليك

وسنبحر معا إلى أن يأتي يوم الحياة الثانية عندما يلقيك الفجر قطرات الندى في حديقة ويقذف بي طفلا في حضن امرأة[25].

3 - المؤثرات الخارجية من حيث المضمون:

وفي هذا الجزء نحاول أن ندرس العناصر التي أثرت في أدب جبران من ناحية المضمون من خلال نقاط ثلاثة وهي: البوذية والرومانسية والشاعر الرسام ويليام بليك (William Blake).

البوذية[26]: البوذية دين يرتكز على أربع حقائق نبيلة وهي أن (الحياة ألم، والألم ينشأ من الرغبة والرغبة غير المشبعة تعود من جديد، وعندما تقف الرغبة يقف البعث وأسمى الإتمام والاكتمال هو البعث.) "نرفانا"[27].

فإننا إذا تأملنا في إنتاج جبران الأدبي نجد هذه الآراء وهذه المعتقدات بصفة واضحة. يقول مصطفى جبران في "النبي" لأبناء أرفليس: "ولكن إذا تلاشى صوتي في آذانكم وزالت محبتي من قلوبكم فحينئذ آتي إليكم سريعا وأخاطبكم ثانية بقلب أوفر عطفا من قلبي وشفتي، أجل أنني سأرجع مع المد"[28]، وقال أيضا فيما يخص عقيدة التناسخ: "قليلا لا تروني وقليلا تروني لأن امرأة أخرى ستلدني... سنبحر معا إلى أن يأتي يوم الحياة الثانية عندما يلقي الفجر قطرات الندى في حديقة ويقذف بي طفلا في حضن امرأة"[29]. وسبق أن قال نيتشه في كتابه هكذا تكلم زرادُشْتَرَا مثل هذا: "يا أصدقائي من أجلي تحبون الأرض كثيرا، سأرجع إلى الأرض لأبحث فيها الاستراحة في حضن المرأة التي أنجبتني"[30]، من جهة أخرى نجد أن آراءه في مفهوم الخير والشر قريبة من آراء المصلح الديني زرادشت[31].

ويليام بليك[32]: أشعار ويليام بليك تتميز بطابع سري وصوفي الشيء الذي جعل استيعابه صعبا. كان شديد التعلق بعالم الأرواح وشديد الميل إلى التأمل

والخيال. إذا تناولنا كتاب "النبي" فأول ما نشعر هو أن كل صفحة وكل سطر من سطوره حافل بطابع روحاني وصوفي وخيالي. فوجهة نظر بليك تجاه الشاعر كصاحب رسالة سامية إلى البشر يتجلى بوضوح في كتاب "النبي"، لكل فصل من فصول الكتاب أبعاد تبشيرية.

المدرسة الرومانسية: في القرن الثامن عشر نشأت في إنكلترا نزعة أدبية جديدة غيرت وجه الأدب والسياسة والفلسفة. وقد أطلق على هذه النزعة اسم الرومانسية أو الرومانتيكية ثم انطلقت إلى ألمانيا وفرنسا. تميز الرومانسية بالعاطفة والتحرر الوجداني ورفض الرضوخ للأصول والقواعد التقليدية للأدب، كانت تمثل روح الثورة والتمرد وتسعى إلى الانطلاق والحرية ولكنها انتهت إلى نوع من العكوف على اللذات والفرار إلى الطبيعة حب الحلم الصوفي والبحث عن الافتنان الخارق للعادة وتلمس المثل العليا في عالم الأرواح والخيال والأحلام[33].

إذا تأملنا في موضوعات "العواصف" نجد فيها روح الثورة والتمرد والتطلع إلى عالم الحرية والتعبير عن الألم البشري وغيرها من الموضوعات التي تناولها الأدب الرومانسي. فقول جبران في "يا بني أمي" يظهر الألم الشديد الذي يشعر به: "ماذا تريدون يا بني أمي؟ أتريدون أن أبني لكم من المواعيد الفارغة قصورا مزخرفة بالكلام وهياكل مسقوفة بالأحلام، أم تريدون أن أهدم ما بناه الكاذبون والجبناء وأنقض ما رفعه المراؤون والخبثاء... نفوسكم تتلوى جوعا وخبز المعرفة أوفر من حجارة الأودية ولكنكم لا تأكلون وقلوبكم تختلج عطشا ومناهل الحياة تجري كالسواقي حول منازلكم فلماذا لا تشربون؟". وقال في "مات أهلي": "مات أهلي أذل ميتة وأنا هاهنا أعيش في رغد وسلام وهذه هي المأساة المستتبة على مسرح نفسي، لو كنت جائعا بين أهلي الجائعين مضطهدا بين أهلي المضطهدين لكانت الأيام أخف وطأة على صدري، وليالي أقل سوادا أمام عيني، لأن من يشارك أهله بالأسى والشدة يشعر بتلك التعزية العلوية التي يولدها الاستشهاد بل يفتخر بنفسه لأنه يموت بريئا مع الأبرياء".

إن مؤلفات جبران خليل جبران أثارت جدلا كبيرا شرقا وغربا وذلك

فيما يتعلق بالأسلوب الكتابي الذي انتهجه من جهة والرسالة التي أراد أن يتسم بها أدبه من جهة أخرى. وتوصلنا من خلال هذا البحث إلى إبراز مدى تأثر جبران بعديد من شخصيات بارزين ومعتقدات فكرية ودينية. وذلك أن أسلوب الإنجيل معكوس في مؤلفاته: فالخطاب الحكمي والاستعارة ولهجة المرشد والمصلح والواعظ واستعمال بعض الرموز والقوالب اللفظية الإنجيلية وفكرة المحبة والتسامح والعطاء... تتجلى بوضوح فيها. الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه مثل دورا مهما في توجيه الفكر الجبراني من ناحية الأسلوب والمضمون: أسلوب الأمثال واللهجة الزرادتشية الثورية. وتأثره بالشاعر الأميركي ويتمان يتجلى في مؤلفاته من ناحية استخدام الشعر المنثور والمرسل. وأن فكرة تناسخ الأرواح التي تؤمن بها البوذية تتجلى بوضوح في كتاب النبي. وأن كثيرا من آراء الشاعر الرسام الإنكليزي فليام بليك، وعديدا من مبادئ الرومانسية مثل التمرد وعدم مراعاة القواعد الشعرية والأحلام الصوفية والفرار إلى الطبيعة... عناصر اتسم بها الأدب الجبراني.

الهوامش:

1 - جبران خليل جبران: العواصف، المكتبة العلمية الجديدة، بيروت، (د.ت)، ص 9.

2 - نفسه.

3 - نفسه.

4 - نفسه.

5 - المرجع نفسه، ص 11.

6 - نفسه.

7 - ميخائيل نعيمة: المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران خليل جبران، مكتبة النهضة، بغداد 1983، ص 373.

8 - نفسه.

9 - أنطونيوس بشير وعبد اللطيف شرارة: المجموعة الكاملة لمؤلفات جبران، دار بيروت، 1964، ص 93.

10 - نفسه.

11 - نفسه.

12 - نفسه.

13 - المرجع نفسه، ص 180.

14 - نفسه.

15 - مرقس 4، 21-25، متيه 5، 15.

16 - متيه 5، 38-48 و7، 12.

17 - نفسه.

18 - ولد نيتشه في روكن بروس (Röcken, Prusse) في سنة 1844 وكان يدرس الفلسفة في بال وهو في الخامسة من عمره، وتأثر باسكوبنهور (Schopenhauer) وبأفكار علم الجمال من صديقه رشارد وغنير (Richard Wagner)، وتوفي في ويْمار سنة 1900.

19 - Nouvelle Encyclopédie autodidactique, Quillet, SA, Paris 1989, T.3, p. 129.

20 - جبران خليل جبران: العواصف، ص 45.

21 - نفسه.

22 - فالت ويتمان شاعر أمريكي ولد في نيوجرزي (New Jersey) في سنة 1892 كان يصدر صحيفة تناول فيها انطباعات وأفكارا صوفية. كانت هذه الأفكار تمهيدا لكتابه: أوراق العشب (Leaves of Grass) الذي أصدره سنة 1847 وأعلن فيه أنه سيصبح شاعرا للإنسان العادي ودرعا للدمقراطية.

23 - Dictionnaire des Lettres, Laffont Bompiani, SEDE, Paris 1961.

24 - عمر الدسوقي: الأدب الحديث، دار الفكر العربي، القاهرة 1970، ج3، ص 230.

25 - المؤلفات الكاملة لجبران، ص 484.

26 - نشأ هذا الدين على يد البوذا، ولد حوالي 500 قبل ميلاد المسيح في المنطقة الشرقية من بلاد الهند. كلمة بوذا تعني اليقظة والملهمة وصاحب الرؤيا.

27 - Histoire générale des littératures, Librairie Aristide, Quillet, Paris 1961, T.1, p. 311.

28 - أنطوان بشير شمندر: المرجع السابق، ص 137.

29 - نفسه.

30 - Friedrich Nietzsche : Ainsi parlait Zarathoustra, Flammarion, Paris 1996, p. 114.

31 - انظر كلمة (Avesta) تعني جميع النصوص المقدسة عند زرادشت:
Dictionnaire des Lettres, SEDE, Paris 1961, pp. 56-57.

32 - ولد بليك في لندن سنة 1757م، كان شاعرا رساما وكان يستهوي الفن الإغريقي كما أنه قرأ كثيرا للشاعر الإنكليزي شكسبير وملتوون والإنجيل. وفي سنة 1783 أصدر كتابا عنوانه مشهد مسرحي (Poetical sketches).

33 - Edouard Tunk : Histoire universelle de la littérature, Ed. Stauffacher, SA, Zurich-Paris-Bruxelles 1961, T.3.

References:

1 - Al-Dassūqī, Omar: Al-adab al-ḥadīth, Dār al-Fikr al-ʻArabī, Cairo 1970.

2 - Bashīr, Antonius and ʻAbd al-Laṭīf Sharāra: Al-majmūʻa al-kāmila li-mu’allafāt Jabrān Khalīl Jabrān, Dār Beyrout, Beirut 1964.

3 - Dictionnaire des Lettres, Laffont Bompiani, SEDE, Paris 1961.

4 - Gibrān, G. Khalīl: Al-ʻawāṣif, Al-Maktaba al-ʻIlmiyya al-Jadīda, Beirut (n.d.).

5 - Histoire générale des littératures, Librairie Aristide, Quillet, Paris 1961.

6 - Nietzsche, Friedrich: Ainsi parlait Zarathoustra, Flammarion, Paris 1996.

7 - Nouvelle encyclopédie autodidactique, Quillet, S. A, Paris 1989.

8 - Nuʻayma, Mikhaïl: Al-majmuʻa al-kāmila li-mu’allafāt Jabrān Khalīl Jabrān, Maktabat al-Nahḍa, Baghdad 1983.

9 - Tunk, Edouard: Histoire universelle de la littérature, Ed. Stauffacher, S. A, Zurich-Paris-Bruxelles 1961.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 85 - 93
ISSN 1112-5020

أدب الأطفال في الجزائر واقع واقتراحات

د. الشارف لطروش
جامعة مستغانم، الجزائر

الملخص:

إن أدب الأطفال وسيلة من وسائل التربية وتنمية الذوق لدى الناشئة وهو جزء هام من ثقافة المجتمع وهو يغطي أجناسا عديدة، وهو من أصعب أنواع الإبداع لما يتطلبه من مواصفات أدبية ومقاييس فنية. وفي هذه المقالة قراءة نقدية لواقع أدب الأطفال في الجزائر الذي نرى أنه في تراجع مقارنة بواقعه الذي كان عليه في العقود التي تلت الاستقلال حيث كان الاهتمام به كبيرا من كثير من المؤسسات الوطنية العمومية ومن المبدعين أيضا. وقد بينت أهم المشكلات التي يعانيها أدب الأطفال واقترحت مجموعة من الحلول الاستراتيجية التي أراها ناجعة في إعادة بعث هذا النوع من الأدب ليقوم بدوره في بناء شخصية الطفل الجزائري.

الكلمات الدالة:

أدب الأطفال، الطفل الجزائري، التربية، المدرسة، التعليم.

Children's literature in Algeria reality and suggestions

Dr Charef Latroche
University of Mostaganem, Algeria

Abstract:

Children's literature is one of the means of education and developing the taste of young people, and it is an important part of the culture of society. It covers many genres, and it is one of the most difficult types of creativity due to the literary specifications and technical standards it requires. In this article, a critical reading of the reality of children's literature in Algeria, which we see that it is in decline compared to its reality in the decades following independence, as there was great interest in it from many national public institutions and creators as well. It showed the most important problems faced by children’s literature and proposed a set of strategic solutions that I consider effective in re-energizing this type of literature to play its role in building the personality of the Algerian child.

تاريخ النشر: 2013/9/15
charef255@yahoo.fr

Keywords:
Children's literature, Algerian child, education, school, teaching.

يعد أدب الأطفال جزءا من الثقافة العامة للمجتمع ووسيلة فعالة من وسائل التربية وبناء الذوق لدى الناشئة، ولذلك وجب أن يكون ضمن اهتمامات أهل الحل والعقد ورجال التربية، وإن رعاية هذا النوع من الأدب ينبغي أن تنطلق من الأسرة وتمر عبر المدرسة والمجتمع والدولة بأجهزتها الثقافية المختلفة.

ومن أجناس هذا الأدب القصة والمسرحية والشعر، يضاف لها البرامج الإلكترونية وصحافة الطفل، ويُصنف هذا الأدب ضمن قائمة أصعب أنواع الإبداع لما يستلزم من مواصفات أدبية قيمة ومقاييس فنية تلائم الفئات الصغرى. وهو يمزج بين التربية والتعليم والبناء ضمن إطار أدبي جذاب يقدم المعلومة المفيدة والممتعة في آن واحد.

وقد اعتبرت سنة 1697 للميلاد سنة ميلاد أدب الطفل وهي السنة التي نشر فيها الكاتب الفرنسي شارل بيرو (1628م-1703م) أول مجموعة قصصية للأطفال بعنوان "حكايات أمي الوزة"[1].

1 - واقع أدب الأطفال عند العرب:

نجد في المؤلفات والمصادر العربية القديمة مساحة هامة يمكن إدراجها في باب أدب الأطفال منها كتب "نوادر جحا" المذكور في الفهرست لابن النديم (ت 377هـ)، و"نهاية الأرب في فنون الأدب" للنويري شهاب الدين (ت 1332م)، و"الوزراء والكتّاب" لمحمد بن عبدوس الجهشياري الفارسي (ت 331هـ)، والأغاني لأبي الفرج الإصبهاني (ت 927م) والبخلاء للجاحظ (ت 255هـ)، ومقامات بديع الزمان الهمذاني (ت 1007م) ومقامات الحريري (ت 1122م)، ورسالة الغفران للمعري (ت 1057م) وحي بن يقظان لابن طفيل (ت 1185م)، وكثير من الأشعار العربية القديمة، لكن أصحاب تلك المؤلفات لم يقصدوا من تأليفها الكتّابة للأطفال.

وأما في العصر الحديث فإن الكتابة في أدب الأطفال في العالم العربي بدأت بجهود فردية مع رجال الإصلاح، ولم تكن من قبل مؤسسات رسمية تملك الإمكانات والقدرات لأن البلاد العربية كانت تعاني التخلف والاستعمار ونتائجه. والمقام لم يكن مواتيا لذلك الانشغال بل كان لتحديات وأولويات أخرى.

وكان من أوائل الكتّاب اهتماما بأدب الأطفال الشيخ رفاعة الطهطاوي (1801م-1873م) الذي رأس البعثات التعليمية المصرية التي أرسلت إلى فرنسا للنهل من حضارتها والبحث في أسباب التقدم والتطور، فلما عاد إلى مصر قام بترجمة بعض قصص الأطفال عن الإنكليزية والفرنسية، وساهم أحمد شوقي (1868م-1932م) بأكثر من خمسين قصيدة ومقطوعة شعرية وقصة مسرحية للأطفال، بعضها على لسان الحيوانات والنباتات وكانت ذات أبعاد تربوية، وأصبحت في مجملها، مادة مفيدة للكتب المدرسية في مصر وغيرها.

وكذلك كتب شعراء آخرون شعرا للطفولة منهم محمد الهروي وأحمد نجيب ووفاء وجدي، وكان شعرهم بعضه عن الأطفال وبعضه للأطفال[2]، وفي سوريا كتب في هذا المجال سليمان العيسى وزكريا تامر وعادل أبو شنب، وفي تونس حظي أدب الأطفال بجانب وافر من الاهتمام والرعاية، حيث صدرت في أواخر القرن الماضي سلاسل من الكتب العلمية، والأدبية الموجهة للأطفال.

وأما في مجال مسرح الطفل عند العرب فيعد خيال الظل البداية الأولى له[3]، وقد نشأ في وقت مبكر على يد ابن دانيال الموصلي (ت 1311م) حيث (كان سراة الناس وأثرياؤهم يستقدمون اللاعبين بخيال الظل في حفلاتهم ولياليهم اللاهية مثلما يستقدمون كبار القصاصين والمنشدين والمغنين...)[4].

وعن هذا الفن البدائي نشأ فن عرائس القراقوز. ارتبطت العرائس بخيال الإنسان منذ تاريخه الحضاري، فهي نتاج خيال الإنسان الأول، وهي المحرك المثير الذي أنمى هذا الخيال وأخصبه وزاد من أفقه ومداركه، والثابت تاريخيا أن العرائس سبقت الإنسان في التمثيل والتشخيص. وأنها كانت الوسيلة التعبيرية

الأولى في سلسلة الفنون التعبيرية ومنه نشأ مسرح الطفل عند العرب ولكنه جاء متأخرا مقارنة بالآخرين، فقد ظهرت أولى مسرحياته في عشرينيات القرن الماضي.

وأما قصص الأطفال فقد حظيت باهتمام كبير من المؤلفين فكثرت المجموعات والسلاسل القصصية حتى أصبح المجال أوسع من يحاط به في العالم العربي، وظهرت كثير من المجلات والدوريات الخاصة بهذا النوع.

وعلى الجملة قد يكون الإنتاج الموجه للطفل العربي قد عرف نموا لكن الأرقام تقول إن ما يصدره العالم العربي كله قد يعادل ما تنتجه دولة أوروبية واحدة كفرنسا أو ألمانيا أو السويد، لأن النشر يبقى ضعيفا.

2 - واقع أدب الطفل في الجزائر:

بدأ الاهتمام بأدب الأطفال في الجزائر قبل استرجاع السيادة الوطنية، حيث نال اهتمام رواد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فكان ضمن الإستراتيجية التعليمية والثقافية للجمعية.

ومن الأدباء الذين كتبوا للأطفال الشاعر محمد العيد آل خليفة (ت 1979م) والمؤرخ عبد الرحمن الجيلاني (ت 2010م)، والأديب أحمد رضا حوحو (ت 1956م)، ومحمد الأخضر السائحي (ت 2005م)، والشيخ أحمد سحنون (ت 2003م)، ومحمد عبد القادر السائحي، ومحمد ناصر، ويحيى مسعودي، وجمال الطاهري، ومحمد الهادي السنوسي الزاهري، ومفدي زكرياء، والشيخ مولود بن الموهوب، ومحمد بن العابد الجلالي السماتي، والأستاذ محمد الشبايكي المشهور بالشبوكي (ت 2005م) والأستاذ محمد الصالح رمضان وغيرهم(5).

وبعد الاستقلال بدأ الاهتمام بأدب الأطفال يخطو خطوات مقبولة فكانت الإذاعة والتلفزة الجزائرية تشجعان على إنتاج بعض المواد الموجهة للأطفال من خلال مجموعة من البرامج الهادفة منها الحديقة الساحرة التي كانت تسحر القلوب والعقول معا.

وابتداء من عام 1996 للميلاد شرعت وزارة الاتصال والثقافة في تنظيم مسابقة كل سنتين خاصة بأدب الأطفال لكن المبادرة توقفت. وفي الميدان السردي ظهرت كتابات كل من رابح خدوسي، وجميلة زنير، وجيلالي خلاص، ومحمد الصالح حرز الله، وعبد العزيز بوشفيرات، وعبد الحميد سقاي، وعبد الوهاب حقي الذي كتب مئات النصوص في هذا المجال، وغيرهم من الكتاب، وأخذت أعمال هؤلاء الكتاب أبعادا تربوية تعليمية ركزت على الجانب الحكائي الشعبي، واستغلت الموروث الشعبي الخرافي والأسطوري، وخاصة قصص الحيوان الرمزية دون إهمال الأبعاد الاجتماعية العجائبية والتاريخية والدينية.

وفي الميدان المسرحي توجه المؤلفون بأعمالهم للأطفال في وقت مبكر، حيث ألف محمد العيد آل خليفة مسرحية "بلال" سنة 1938 للميلاد، وألف الأستاذ محمد صالح رمضان بعده عدة مسرحيات للأطفال أهمها: مسرحية (الناشئة المهاجرة)، ومسرحية (الخنساء)، ومسرحية (مغامرات كليب)، وألف كذلك أحمد رضا حوحو وأحمد بن ذياب مسرحيات للأطفال قبل الاستقلال.

وعرف مسرح الأطفال انتعاشا أكبر بعد الاستقلال في سنوات السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي على الخصوص، ثم عرف نوعا من التراجع على المستوى الرسمي وظهرت بعد ذلك بعض الجمعيات التي تهتم بأدب الأطفال وبخاصة بمسرح الطفل، ففي سنة 1996 أصدر الروائي عبد العزيز غرمول مسرحية للأطفال. وفي عام 2008 أصدر الكاتب عز الدين جلاوجي أربعين مسرحية للأطفال في كتاب واحد[6].

وفي سنة 2010 أصدر المجلس الأعلى للغة العربية كتابا بعنوان "نصوص مسرحية للأطفال"، يضم 11 مسرحية لمؤلفين جزائريين ناشئين فازوا بجوائز الطبعتين الأخيرتين (2008-2009) للمسابقة الوطنية لمسرح الطفل، وقد اقترح في النصوص المقدمة أن تتناول القيم الوطنية، المواطنة، العمل واحترام الوقت، محاربة الآفات الاجتماعية والوقاية منها، والحفاظ على البيئة.

وأما في مجال صحافة الطفل فقد ظهرت في الجزائر مطبوعات قليلة جدا

حيث أصدرت الشركة الوطنية للنشر والتوزيع مجلة "مقيدش" سنة 1969، وصدرت مجلة قنيفد، وابتسم، ورياض، وجريدتي، والشاطر. وخصصت بعض الصحف والمجلات الوطنية العربية ملاحق دورية تهتم بأدب الأطفال. وأما المشكلات التي يعرفها حقل أدب الأطفال فيمكن تشخيصها في ما يلي:

- المقروئية العامة ضعيفة بحيث يبدو معها الحديث عن أدب للأطفال نفخا في رماد، فالمدرسة تعلم فقط ولا تدفع المتعلم إلى فعل القراءة والمطالعة، وقديما قيل لو كنا نقرأ لخلقنا الكاتب والكتّاب.

- المكتبات في المدارس إما قليلة، أو مكتبات عامرة لكنها غير مؤطرة تتكدس فيها الكتب ولا تستغل.

- الهيئات المعنية بالأطفال لا تملك استراتيجية في مجال أدب الأطفال، ولا يوجد تنسيق بينها وبين الدور المختصة في الأدب الموجه للطفل.

- دور النشر الجزائرية ليست قديمة وتجاربها لا تزال فتية، ولذلك إن وجدت إصدارات في هذا المجال فإنها تكون بدافع تجاري لا غير.

- غياب النقد المرافق إذ لا يوجد نقاد متخصصون بأدب الطفل سواء في المسرح أو في الشعر أو في القصة، وهو يؤثر بالسلب لأن أدب الأطفال لا يمكن له التطور في غياب التوجيه والنقد والدراسات النفسية والسيكولوجية المتخصصة.

وأما الدراسات النظرية النقدية والتحليلية لهذا النوع من الأدب في بلادنا فهي قليلة جدا، فعند استقرائي لها لم أجد إلا العناوين الآتية: (من أدب الأطفال في الجزائر والعالم العربي) للدكتور الربعي بن سلامة، و(الموضوعاتية في شعر الطفولة الجزائري) و(من قضايا أدب الأطفال) للدكتور محمد مرتاض، و(تاريخ أدب الطفل في الجزائر) للشاعر عبد القادر الأخضر السائحي، و(قصة الطفل في الجزائر) للدكتور عبد القادر عميش، (النص الأدبي للأطفال في الجزائر) للعيد جلولي، وكتاب (شعر الأطفال في الجزائر) لعائدة بو منجل.

وأما عن الرسائل الأكاديمية فهي قليلة أيضا منها: رسالة ماجستير

(القصص المكتوب للأطفال في الجزائر، دراسة تحليلية لموضوعاته وبنائه الفني)، ورسالة دكتوراه (النص الشعري الموجه للأطفال في الجزائر) وكلاهما للأستاذ العيد جلولي، ورسالة ماجستير (أدب الأطفال في الجزائر) لمحمد الطاهر بوشمال، ودكتوراه (قصص الأطفال في المغرب العربي) لعبد الرزاق بن السبع[7]. وفي جامعة وهران أحصيت الرسائل الآتية: (المسرح المدرسي في الجزائر). وهي رسالة ماجستير للطالب لخضر بن زيان، تقدم بها سنة 2001، و(واقع الكتابات النقدية لمسرح الطفل في الجزائر) رسالة ماجستير للطالبة بوجمر أحلام أميرة تقدمت بها عام 2008.

3 - الاقتراحات:

- تشجيع المقروئية وسط الأطفال، وإقامة المسابقات التحفيزية على القراءة والتمثيل.

- تخصيص الجوائز المالية والتقديرية للمبدعين والمهتمين بأدب الأطفال.

- إن إخراج الكتاب الثقافي للأطفال يحتاج إلى مهارة وفن وتخصص وموارد بشرية ومادية، ومراحل كثيرة وخطوات متتابعة لا تتم إلا بعد دراسة واعية وفكر تربوي هادف[8]، فإنه وجب أن يكون النص الموجه للطفل بعيدا عن التسطيح، والأساليب الخطابية المباشرة وأن يكون وسطا لا يكون شديد الوضوح، ولا شديد الغموض، بل لا بد من أن نترك للطفل مساحة للتفكير والتأمل فيما يقرأ ويشاهد.

- وضع إستراتيجية خاصة بالثقافة عامة وبثقافة الطفل خاصة، وتغيير النظرة الشائعة من اعتباره عنصرا مستهلكا إلى اعتباره منتجا ومن ثم وجب الاجتهاد في توفير العوامل التي تنمي مهارته وذوقه ووجدانه.

- ينبغي تقديم النص الهادف الذي يذكي خيال الطفل، ويقدم له القيم والمعارف في قوالب فنية جميلة تناسب المعرفي والعمري والنفسي والعقلي.

- ينبغي أن يؤدي أدب الطفل دورا في تأصيل القيم الروحية في الأطفال، وروح الانتماء إلى الوطن وحبه والاعتزاز بتاريخه ولغته، وتدعيم العلاقة بين

الأطفال والمجتمع والمدرسة باعتبارها الأسرة الثانية.

- ينبغي على المبدعين الوعي بأصول التربية وعلم النفس في التعامل مع أدب الأطفال (لأن العلم بالأساليب الفنية والنظريات الدراسية اللازمة لكتابة القصة أو المسرحية وحدها لا يمكن الكاتب من وضع القصة أو المسرحية المناسبة للأطفال)[9].

- في ميدان قصة الطفل لا بد أن يكون المخرج له خبرة بقاموس الأطفال المحدود وله علم بأصول الرسم المناسبة للأطفال، وإن إخراج القصة ووضع رسومها بطريقة سليمة لا يتأتى بدون معرفة خاصة بفن الطباعة ومقوماته الأساسية[10].

- الاتجاه نحو الاحترافية في هذا المجال بإنشاء أكاديميات خاصة في كل فروع أدب الطفل، والانتهاء من التسيير الإداري للفعل الأدبي والثقافي عامة.

الهوامش:

1 - علي الحديدي: الأدب وبناء الإنسان، الجامعة الليبية، بنغازي 1973، ص 53.

2 - ينظر أحمد فضل شبلول: أدب الأطفال في الوطن العربي، قضايا وآراء، دار الوفاء، الإسكندرية 1998، ص 15.

3 - ينظر فوزي عيسى: أدب الأطفال، دار الوفاء، الإسكندرية 2007، ص 94.

4 - ينظر، محمد أحمد برانق ومحمد شفيق عطا: أميرة الورد الأبيض، دار المعارف، ط4، مصر، ص 18.

5 - ينظر الربعي بن سلامة: من أدب الأطفال في الجزائر والعالم العربي، دار مداد، ط1، قسنطينة 2010، ص 47.

6 - عز الدين جلاوجي: أربعون مسرحية للأطفال، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر 2008.

7 - ينظر محمد صالح بوشمال: أدب الأطفال في الجزائر، مصطفى محمد الغماري نموذجا، ماجيستير (مخطوط)، جامعة باتنة 2010، ص 2.

8 - أحمد فضل شبلول: أدب الأطفال في الوطن العربي، ص 207.

9 - ينظر أحمد نجيب: أدب الطفل علم وفن، دار الفكر العربي، ط3، القاهرة 2000، ص 21.

10 - المرجع نفسه، ص 22.

References:

1 - ‘Isā, Fawzī: Adab al-aṭfāl, Dār al-Wafā’, Alexandria 2007.

2 - Al-Ḥadīdī, ‘Alī: Al-adab wa binā ’al-insān, The Libyan University, Benghazi 1973.

3 - Barānaq, M. Aḥmad and Muḥammad S. ‘Aṭṭā: Amīrat al-ward al-abyaḍ, Dār al-Ma’ārif, 4th ed., Cairo.

4 - Benslāma, el-Rabaï: Min adab al-aṭfāl fī al-Jazāir wa al-’ālim al-’arabī, Dār Madād, 1st ed., Constantine 2010.

5 - Bouchemal, Mohamed Salah: Adab al-aṭfāl fī al-Jazāir, M. A, University of Batna 2010.

6 - Djlaoudji, Azzeddine: Arba‘ūna masraḥiyya li al-aṭfāl, ENAG Editions, Alger.

7 - Najīb, Aḥmad: Adab at-ṭifl ’ilm wa faṅ, Dār al-Fikr al-‘Arabī, 3rd ed., Cairo 2000.

8 - Shablūl, Aḥmad Faḍl: Adab al-aṭfāl fī al-waṭan al-‘arabī, Dār al-Wafā’, Alexandria 1998.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 95 - 111
ISSN 1112-5020

التأويل أفق استبدالي لمشروعية الخطاب الصوفي

سمراء لبصير
جامعة المسيلة، الجزائر

الملخص:

لا شك أن التأويل حظي بمجال تداولي واسع النطاق في بيئات متعددة بدءا من بيئة الفقهاء والمتكلمين لارتباطه بالخطاب القرآني المعجز، وبمساحات المجاز المتمددة في مفاصل البيان العربي ضمن مباحث "الحقيقة والمجاز"، والتأويل حسب ما جاء عند ابن رشد هو: "إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية". يعتبره شيخ المتصوفة ابن عربي "فعلا معرفيا لا ينفصل بتاتا عن اللغة". فبتتبع المسار التاريخي للخطاب الصوفي، نجده قد تعرض للعديد من الضغوطات والمضايقات، والتي بلغت ذروتها خلال القرن الثالث الهجري عند مصرع الحلاج، كما عاش هذا الخطاب ضربا من التهميش والتغييب. هذه الأزمة جرّت المتصوفة إلى محاولة خلق بديل خطابي لنتاجهم وإيجاد البدائل، لإعادة الاعتبار لهذا الخطاب وذلك بقراءة مرجعية وتأويلية لأن اللغة الصوفية لغة رمزية، مجازية، أما المعاني فهي باطنية خفية، سبيلها الإشارة والإيحاء. وعليه، فإن المفتاح الوحيد لإخراج هذا الخطاب من ركون الزوايا، وأصحاب الطرق هو مفتاح التأويل.

الكلمات الدالة:

التأويل، الخطاب الصوفي، ابن عربي، الرمز، الإشارة.

The interpretation is a horizon of substitution for the legitimacy of Sufi discourse

Samra Lebcir
University of M'sila, Algeria

Abstract:

There is no doubt that interpretation has enjoyed a wide range of pragmatic in various environments, starting with the environment of jurists and theologians, due to its relation with the miraculous Qur'an discourse, and the areas of metaphor extending in the joints of the Arabic rhetoric within the topics of "truth and metaphor", the interpretation, according to Ibn Rushd, is: "Taking the meaning of the word out from the metaphorical connotation to the real

تاريخ النشر: 2013/9/15
samra.lebcir@univ-msila.dz

connotation". The sheikh of the Sufis, Ibn Arabi, considers it "an epistemic verb that is totally inseparable from language". By following the historical course of the Sufi discourse, we find that it has been subjected to many pressures and harassment, which reached its peak during the third century AH when Al-Hallaj was killed, and this speech also lived through a form of marginalization and absence. This crisis led the Sufis to try to create a discursive alternative to their productions and to find alternatives, to reconsider this discourse by reading a reference and an interpretation, because the Sufi language is a symbolic, metaphorical language, and the meanings are hidden, esoteric, for the sake of reference and suggestion. Accordingly, the only key to extracting this discourse from the Zaouias and their ways is the key to interpretation.

Keywords:

interpretation, Sufi discourse, Ibn Arabi, symbol, signal.

خلق الخطاب الصوفي منذ القديم إرثا ضخما من المعارف والمفاهيم، وأثار حوله العديد من التساؤلات والإشكالات تارة، كما اكتنفه الغموض والشك والقلق تارات أخرى مما أدى إلى التعامل معه بحذر شديد، وقد فطن المتصوفة أنفسهم ومنذ عهد بعيد إلى الخطورة التي سيشكلها خطابهم في أوساط المتلقين، "ففي سن العشرين التقى "الحلاج" المتصوف الجنيد، قال الجنيد: "اطرح السؤال الذي تريد"، سأل "الحلاج": "ما هو الفرق بين الطبيعة الفردية (الخليقة) والشكل الجوهري المطبوع في الإنسان (رسوم الطبع)؟ أجاب الجنيد: لا أرى في قولك هذا سوى فضول متطفل، لماذا لا تسألني عن الذي يدور في نفسك، وعن رغبتك في المعارضة أو في تجاوز أقرانك؟ سكت الجنيد برهة ثم قال له: "أية مشنقة سيلوثها دمك"، عندئذ بكي "الحلاج" ثم غادر"[1].

إذن لماذا يحد الجنيد وهو المتصوف والأستاذ في الأفكار التي تشغل تلميذه "الحلاج" ما سيؤدي إلى شنقه وقتله. هل هي أفكار خاطئة؟ أم مخالفة لما هو سائد؟ أم أنها جديدة؟... الخ. علما أن تاريخ الفكر الإنساني يروي مصرع مفكرين قدموا خدمات جليلة للإنسانية بنفس الطريقة، فلم يتقبل الفكر البشري قديما فكرة كون الأرض بيضوية الشكل وأعدم صاحب الفكرة رغم صواب رأيه!

أردت من خلال هذا التقديم أن أضع القارئ أمام حجم الإشكالية والصعوبة التي لقيها هذا الخطاب في حقب زمنية معينة أدت حتى إلى القتل، وقد يسأل سائل عن سبب ذلك، أهو في طبيعة هذا الخطاب، وفيما يعالجه من تصورات دينية وفكرية، أم في تفاوت عقول البشر في القدرة على الإدراك والفهم؟ ثم كيف استطاع هذا الخطاب - المرفوض سابقا - أن يمر ويصل ويحتل مكانة قوية داخل المنظومة المعرفية في الثقافة العربية؟ بل ويتحدى النصوص الكبرى في الثقافة البشرية؟

1 - خصوصية الخطاب الصوفي:

من المعلوم أن الكتابة الصوفية جنس تدخل تحته أجناس متعددة، مثل الكتابة الفقهية، الكتابة الكلامية، الكتابة النحوية... الخ، فهي جزء من كل، تشترك مع هذا الكل في وسيلة التعبير وهي (اللغة)، غير أن لكل نوع من هذه الكتابات خصائص بنيوية مميزة، فما هي الخصائص البنيوية والوظيفية المميزة للكتابة الصوفية والتي تحقق لها خصوصيتها اللغوية والأدبية، أيرجع ذلك إلى المعجم الصوفي وطريقة توظيفه؟ أم إلى الأغراض المعبر عنها في هذه الكتابة؟

والحقيقة أن هذا وحده غير كاف، "ولا بد من توفر أركان أربعة في كل كتابة، ومنها الكتابة الصوفية، وإذا ما اجتمعت تلك الأركان جميعها في أية كتابة فإنها حينئذ تكون جنسا نقيا غير مشوب بغيره، والأركان هي: الغرض المتحدث عنه، المعجم التقني وكيفية استعماله والمقصدية، وهذه جميعا تكون وحدة غير قابلة للتجزئة"(2).

ويشرح لنا "محمد مفتاح" ذلك بإعطائه العديد من الشواهد والأمثلة، كأن يستعمل الكاتب المعجم الصوفي في كتابة فلسفية، وإن تناول بعض العناصر المشتركة بينهما، كالخوض في الحواس الخمسة، وفي القلب، والروح، فإن هذه الكتابة ليست صوفية، بل كتابة فلسفية، أو كأن يوظف الشاعر مصطلحات الصوفية دون أن يستعمل لغتها، وإن هدف إلى بعض مقاصد الصوفية، فإن هذه الكتابة ليست صوفية، أو كأن يوظف القاموس نفسه، ولم يقصد إلى ما يقصد

إليه الصوفي فإن كتابته ليست صوفية، كما هو الشأن في الشعر الغزلي[3].

والكتابة الصوفية أنواع متعددة مثل: كتب طبقات الصوفية، الشعر التعليمي الصوفي، الرجز الصوفي، الشعر الذي قيل في غرض التصوف وهذا يعني أن هناك تداخل الكتابات الصوفية مع أنواع الثقافة العربية إذ منها ما يشترك مع التاريخ ومنها ما يتداخل مع الشعر، ومنها ما يبدو لغير العارفين كتابا في الأدب، والفصل في هذا التداخل يكون بالقياس إلى النوع الغالب وإلى القصد (مقصدية الكاتب من التأليف).

فالكتابة الصوفية هي شكل من أشكال التعبير اللغوي الصادرة عن تجارب عرفانية وجدانية وهي جنس من الكتابة الإبداعية لها خصوصيتها الفنية والجمالية التي تثبت لها، مما يفعل انتماءها الأدبي، بشكل لا يدع مجالا للشك أو الريبة بغض النظر عن خلفياتها الدينية وتوجهاتها الأيديولوجية، ومضامينها الفلسفية ما دامت الشروط اللغوية والبلاغية والأسلوبية محققة، وهي ما تضمن لها هذه الوظيفة (الوظيفة الأدبية).

عبر الصوفية عن معارفهم ومفاهيمهم بالعديد من المصطلحات، كانت بمثابة رموز تشير إلى التجربة الصوفية، والتي قامت على مبدأ أساسي، وهو أولوية الروح على الجسد، والقلب على الحواس "فالروح أصل المعرفة، والصوفي يسعى بكل قوته للوصول إلى أعماق هذه الروح التي تتجاوز في مفعولها، مفعول أية قوة أخرى، ويعاني في سبيل ذلك ضروبا من المقاساة"[4].

ولذلك جعلوا الكون على ثلاث مراتب، علوية (وهي المعقولات) وهي منزلة للمعاني المجردة، تدرك بالعقل، وسفلية (وهي منزلة المحسوسات) وتدرك بالحواس وبرزخية (وهي المتخيلات) وفيها تتشكل المعاني في صور محسوسة، وتدرك بالعقل والحواس، وأي مريد للصوفية لابد أن يجاهد للسمو من العالم السفلي المحسوس إلى العالم العلوي، بهدف المكاشفة والمشاهدة والاتحاد بالذات الإلهية الكبرى، وهو أمر نادر الحصول لا يتم إلا عن طريق البرزخ، الذي هو تركيب بين العالمين الحسي والمعنوي، وهو عالم يشبه الحلم، ما دام يعيه الصوفي

ذاتيا حسب المقام الذي استطاع أن يرتقي إليه.

وعموما كلما ابتعد الصوفي عن عالم البدن والحس وعن طريق الزهد والتقشف والعزوف عن ملذات الجسد وشهواته وحرمانه منها، وعن طريق الصلاة والذكر والصيام، كل هذا من شأنه أن يفعل القوة الروحية للإنسان ويحررها من عبودية الجسد والعقل، وهذا ما جعل الدارسين مختلفين حول القيمة المعرفية للتجربة الصوفية "فابن رشد مثلا يرى أنها تجربة خاصة، شخصية لا تصلح لعلوم الناس، فلا تعني عن طريق النظر والاعتبار، ونتائجها ليست ملزمة لأنها وقعت بالإلهام وليست بالمقدمات والأقيسة"[5].

في حين يذهب العلامة "ابن خلدون" إلى العكس من ذلك، إذ يرى في التجربة الصوفية "طريقا نحو المعرفة، بل إن المعرفة نتيجتها البديهة، لأنها تتجاوز العالم الحسي المدرك إلى عالم الروح الخفي... فتكون معرفتهم أعلى درجة من معرفة العالم بالعقل، بل وأسرع"[6].

كذلك كان الاختلاف في تحديد أصل التسمية "التصوف" فمنهم من يرجعها إلى الصوف "المادة الأولية في صنع الملابس"، ولباس الشريحة الاجتماعية الغالبة "الفقراء" وهو الرأي الذي يرجحه أغلب الدارسين، ومنهم من أرجعها إلى "الصفة" وهم ثلة من الصحابة الكرام كانوا أشد ورعا وتقوى وأكثر بؤسا وفقرا، ومنهم بلال الحبشي، وعمار بن ياسر، وغيرهم وقد تراوح عددهم بين التسعين والثمانين، وفيهم نزل قوله تعالى: "يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف"[7]، ومنهم من ينسبها إلى الصف الأول من صفوف الصلاة، حيث جنح الأتقياء إلى الحرص على القدوم إلى المسجد وأداء الصلاة دوما في الصف الأول، وغيرهم أرجعها إلى الصفاء، صفاء القلب من كل كدر ودنس وإثم، ومنه قولهم "الصوفي من صفا قلبه لله"[8]. ومنه تعريف "الشبلي" حين سئل عن الصوفي من يكون؟ فكان جوابه "من صفا من الكدر وخلص من العكر وامتلا من الفكر، وتساوى عنده الذهب، والمدر"[9].

وهناك من يرجعها إلى الصفوة بمعنى النخبة من قبيل قوله تعالى: "من

المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا"[10].

لتمتد بعد ذلك الآراء وتتشعب حتى تم إرجاعها إلى أصول هندية ويونانية بالنظر إلى المصطلح الذي يتقارب مع مصطلح "الحكمة" (Sophos).

2 - أزمة الخطاب الصوفي:

حين بدأ المتصوفة في القرن الثالث الهجري، صياغة خطابهم في الحديث عن الحب الإلهي، لم يستطع هذا الخطاب المرور، والنفاذ إلى متلقيه، وبدأت تتشكل أولى بوادر التعارض معه خاصة مع أصحاب المعرفة الدينية "فالدين كان ولا يزال الطريقة التي يكفر بها المجتمع العربي الإسلامي، نفسه ووضعه حاضره ومستقبله، وبهذا المعنى يصح وصفه بأنه مجتمع تأسيس، برؤيا دينية، وهذه الرؤيا الدينية تشتمل الجسم الاجتماعي كله اقتصاديا، وثقافيا وسياسيا وأخلاقيا ومذهبيا"[11]، لذلك واجهت هذا الخطاب "فئات قوية مثل السلطة والفقهاء والمعتزلة... لأنه كان موجها ضدها سياسيا وأيديولوجيا، ومصلحيا"[12].

لذلك عد الكثير من الباحثين "الحركات الصوفية على امتداد العصور الإسلامية نوعا من الثورة، بمعنى أنها كانت تطرح الجديد في الفكر الديني، وكذلك السياسي بالتبعية نتيجة احتوائها على الرؤى المغايرة والفلسفية الخاصة، ومفهومها للجمال وارتباط الفن عندهم بفكرة الخلق العامة"[13].

إذن تعطلت تماما العملية التواصلية، لإبهام المرجع في الخطاب الصوفي، وخضوعه للقراءة الجامدة، ولذلك لجأ أصحابه في البداية إلى الستر والكتمان، وعدم البوح، وفي ذلك يقول ابن عربي: "هذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلو، فغوره بعيد والتلف فيه قريب فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق به وهو لم يذقه، لما قال أنا من أهوى، ومن أهوى أنا، لهذا نستره ونكتمه"[14].

كما ذكر أن الجنيد الصوفي لم يكن ليبدأ درسه الصوفي قبل أن يتأكد من

إقفال الباب وخلو مجلسه ممن يخشى منهم، هذه الأزمة فرضتها خصوصية المعاني المعبر عنها، إذ كيف يمكن تجسيد معاني غيبية مجهولة من قبيل الباطن الخفي في لغة محسوسة، كالخوض في الذات الإلهية، وهي عوالم غير عادية تستلزم لغة غير عادية، غير لغة الفلاسفة أو المناطقة لأنها نتاج العقل، وإنما لغة سبيلها القلب والحلم والماورائيات، لغة تكسر النمط المألوف، لتغوص في الغرابة والغموض.

وقد نتج عن ذلك إبهام في الجهاز المفاهيمي للمتلقين، وعجز عن فك النظام الرمزي في هذا الخطاب وفهم معانيه مما شكل على الصعيد التواصلي أزمة كبيرة.

لم يقف المتصوفة والحال كذلك، مكتوفي الأيدي، بل حاولوا إيجاد قناة تواصلية وبديل خطابي من شأنه إعادة الاعتبار والثقة لفاعلية الرسالة الصوفية والتي وإن كانت معقدة وغامضة فقد امتلكت من جهة أخرى سمات الإطلاق واللاتحديد جعلها فضاء خصبا للتأويل، فبدأت الكتابات الصوفية ذات النزوع التبريري لتحاول إرجاع التصوف إلى أصوله، ومنهم كتاب "اللمع" للسراج الطويسي وكتاب "التعرف" للحنفي الكلابادي، كتاب "طبقات الصوفية" للسلمي كذلك توجهت الجهود إلى محاولة تحديد المصطلحات الصوفية وتفسيرها "فرأى شعراء مثل شبسترى أن من واجبهم أن يفسروا للناس رمزية المصطلحات الفيزيولوجية (الباخوسية) ومصطلحات المحبة التي يستعملونها، واحتلت تلك المعجمية مكانة بارزة في الموسوعات التي تعرضت لمعارف ذلك الزمن، ولا شك أن أحد أهم تلك الأمثلة هو كتاب "التعريفات" لعلي بن محمد الجرجاني، ويقترح هذا القاموس اللغوي والفلسفي والديني، مقاربة صارمة لمصطلحات الباطنية الإسلامية مؤكدا أن التصوف جزء من الثقافة الإسلامية لذلك العصر"(15).

فمثلما كان القرآن الكريم مجالا للتأويل عند المتصوفة، فقد طبقوا هذه الاستراتيجية وجعلوها منفذا ومخرجا وحلا لإشكالات وغموض نصوصهم ومعانيهم.

3 - التأويل والمعرفة الصوفية:

حظي التأويل بمجال تداولي واسع النطاق، لارتباطه بالخطاب القرآني

المعجز، بدءا من بيئة الفقهاء والمتكلمين، وبمساحات المجاز الممتدة من مفاصل البيان العربي، ضمن مباحث الحقيقة والمجاز، لاسيما تلك الآيات التي أطلق عليها الحق عز وجل "متشابهات" "هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات"[16].

ولقد وردت لفظة تأويل في العديد من السياقات القرآنية، واتخذت تبعا لذلك عدة من العاني منها التفسير والتعيين، لقوله تعالى: "فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا"[17]، وقوله: "هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا"[18]، وقوله: "سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا"[19]. "فالتأويل إذن احتمل التفسير والتعيين والعاقبة والمصير، وقوع المخبر عنه وتحققه في الوجود وتعبير الرؤيا ومدلولها، وتأويل الأعمال وبيان السبب الحامل عليها، كل بحسب سياقه ودلالته"[20].

أما في المعاجم اللغوية فقد جاء في لسان العرب ما نصه: "سئل أبو العباس أحمد بن يحي عن التأويل فقال: التأويل والمعنى والتفسير واحد"[21]. ويذكر اللسان أصلا آخر للتأويل وجعله من "ألت الشيء أؤوله، إذا جمعته وأصلحته"[22].

وكان الفكر السلفي يميز في معنى التأويل بين موقفين، موقف السلف، وموقف المتأخرين أما السلف فهم يرون في التأويل معنيين، أولهما التفسير وهو كثير الدوران في استعمال المفسرين منهم، إذ يعمدون إلى القول: إن تأويل قوله تعالى كذا هو كذا... أما المعنى الثاني في استعمال أهل السلف فهو يدرك التأويل على أساس أنه نفس المراد بالكلام، فإذا قيل طلعت الشمس، فتأويل هذا نفس طلوعها[23].

وقد عده المتكلمون منهجا أساسيا في سياسة متشابه القرآن وجهازا نظريا مكنهم من الرد على مطاعن المشككين في انسجام النص القرآني.

وبهذا ترجحت معاني "التأويل" بين التفسير والتعيين والحقيقة حيث عده

ابن رشد: "هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة المجازية إلى الدلالة الحقيقية"[24].

أما مفهومه عند المتصوفة فهو يتعين أساسا من تحليل التجربة الصوفية نفسها، وما تنتجه من أشكال معرفية خاصة، حيث تجاوزوا الفهم الكلامي للذات الإلهية، على أنها ذات مجردة واعتبروها ذات مقدسة يهيم الصوفي بجبالها، وجمالها، عن طريق المجاهدة والشوق وعليه يمكن قراءة التصوف على أنه رد فعل على الفرق الكلامية التي جمدت الألوهية، وحاولوا الارتقاء بالإيمان من مستوى الحدود العقلية إلى آفاق التجربة الروحية، ولذلك يعتبره شيخ المتصوفة "فعلا معرفيا لا ينفصل بتاتا عن اللغة"[25].

فالداعي الأساسي إلى اعتماد التأويل عند المتصوفة هو هاجسهم وسعيهم إلى تأسيس التصوف تأسيسا شرعيا، وإثبات هويته، بل "ويحتاج الخطاب الصوفي إلى أن يكون موضوعا للتأويل تماما مثل النصوص المقدسة، فالحقائق الروحانية، وهي ذات طبيعة دقيقة وغامضة، لا يمكن أن تثار إلا في خطاب محسوس، أو من قبل أشخاص ينتمون إلى تراث مشترك، لذلك فإن المتصوفة غالبا ما يعتبرون أنفسهم كالمجنون الذي تاه في حب ليلى، فالشوق إلى ليلى لا نهاية له، كما البحث عن الله، فبلاغة العربية المسببة لحنق الرقباء، تماما كما المحبة لا بد لها من تأويل"[26].

والتأويل كما استخدمه المتصوفة لم يقف عندما أسماه البيانيون بالحقيقة والمجاز، ولا بما تمليه قوانين اللغة في مجموع تجلياتها عبر الحرف والأداة، واللفظة، بل وجدناه تقيد بقيود أخرى، خارجة عن أدوات اللغة والبيان تمثلت في ثوابت العقيدة المستمدة من الكتاب والسنة والمأثور.

وقد أدت هذه النظرة إلى العناية بمظاهر الشريعة وأحكامها عناية مكثفة عبر تفسير ظاهر اللفظ وبيانه "ومعنى ذلك أن مفهوم التأويل وأدواته ظلا محصورين ضمن المستوى الوجودي الظاهر المدرك للحواس، أو بكلمة أخرى ضمن عالم الشهادة في مقابل عالم الباطن[27]".

إذن فالتأويل عند المتصوفة مطلب أساسي لا بد من معرفته والأخذ

بأسبابه ضمن دائرة الشريعة الإسلامية ولذلك جعله رئيس المتصوفة الجنيد، علم مشتبك بحديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم)، فركن الدين الإسلامي المنصوص عليه في حديث الإيمان وهو "الإحسان" من أهم المرتكزات التي نظر إليها الصوفية نظرة شمولية، في تجربتهم، واستقروا في المرتبة العليا وهي "أن تعبد الله كأنك تراه" وهذا الأصل، "فإن لم تكن تراه فإنه يراك" وهو الفرع.

فمن يصل إلى هذه المرتبة "مرتبة الإحسان" تكون رؤيته وفهمه وتفسيره للأشياء مختلف عن غيره، وإن شئنا قلنا تأويلها، لأن الناظر بعين البصيرة إلى الشيء يدرك أضعاف ما يدركه الناظر بعين البصر. وهو ما يدل على أن هناك اختلافا وخلافا في الوصول إلى الحقائق، باعتبارهم أهل بصيرة وبين المتلقين باعتبارهم أهل بصر.

كما ركز الصوفية جهودهم على أعمال القلوب، امتثالا لقوله (صلى الله عليه وسلم): "ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب"[28]. فما كان من الصوفي إلا الاهتمام بإصلاح هذه المضغة وتطهيرها من دنس الذنوب والمعاصي والشهوات سالكا في ذلك طريق المجاهدة "والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا"[29].

وقد فصلت كتب التصوف في شرح هذه المجاهدات وما تتضمنه من رياضات روحية وبدنية وما تقتضيه من أحوال، ورقي في المقامات والمعاريج للوصول بهذا القلب إلى حالة الصفاء والنقاء "فركن الإسلام، وهو الركن العملي من عبادات ومعاملات وأمور تعبدية، محلة الجوارح، وقد اصطلح العلماء على تسميته بالشريعة، واختص بدراسته الفقهاء، وركن الإيمان ركن اعتقادي محله القلب، وهو الإيمان بالغيبيات، وقد اختص به علماء التوحيد، وركن الإحسان، وهو الدرجة العليا التي محلها الروح والقلب اختص به الصوفية"[30].

فالمعرفة الصوفية الذوقية تتدرج في مراتب تمثلها الأحوال والمقامات، سلوك الصوفي ومعراجه معناه الانتقال من مرتبة إلى أخرى، كلما ارتفع ارتقى وزاد الكشف، وبالتالي تتعمق معرفته، وهذا الارتقاء من مقام إلى مقام

يتناسب مع جلاء مرآة القلب وصفائها، حتى يصل إلى أعلى مراتب الفناء ومعناه "الموت" يسمونه "الموت الاختياري" فتتم له المكاشفة ويرى الله في كل الأشياء "ولطالما كان مقام الفناء، أو الجمع، الهاجس الأكبر للصوفي لأنه النافذة التي تسمح له بمشاهدة حقائق الأشياء على ما هي عليه بعين القلب أو البصيرة، لا كما يدركها العقل فحسب، ومن هنا كان المنهج الصوفي في المعرفة منهجا ذوقيا لا منهجا استقرائيا"[31].

أما المعرفة التي يبلغونها في تجربتهم فهي على ثلاث مراتب، الأولى "علم اليقين" وهي ما أعطاه الدليل، والثانية "عين اليقين" وهي ما أعطته المشاهدة والكشف والثالثة "حق اليقين" وهي ما حصل من ما أريد له ذلك المشهود.

وبناء على ما سبق تكون النتائج التي تصل إليها المعرفة الصوفية "الذوقية، القلبية، الكشفية" ما تتعارض مع المنهج العقلي الذي يعتمد على الحواس والاستدلال وفي ذلك يقول ابن عربي: "ونحن ما نعتمد في كل ما نذكره إلا على ما يلقى الله عندنا من ذلك، لا على ما تحتمله الألفاظ من الوجوه"[32].

المتصوفة لا يعتدون بالمواضعة اللغوية ويتجاوزونها إلى ما يلقيه الله عز وجل في قلوبهم من ومضات، ولو كانت بعيدة كل البعد عن المعنى المتواضع عليه.

لقد التفت المتصوفة منذ مطلع القرن الثالث الهجري إلى الآيات القرآنية من منظور منهج الذوق والعرفان وحاولوا تقريب المسافة أمام ما قد يبدو على السطح تعارضا وانحرافا في نظر الفقهاء، وأهل الظاهر وفي هذا الشأن يوضح النيسابوري (ت 728ه): "واعلم أن مقتضى الديانة أن لا يؤول المسلم شيئا من القرآن والحديث بالمعاني بحيث تبطل الأعيان التي فسرها النبي صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح، مثل الجنة والنار والصراط... ولكن بحيث أن يثبت تلك الأعيان كما جاءت، ثم إن فهم منها حقائق أخرى ورموزا ولطائف بحسب ما كشف فلا بأس، فإن الله تعالى ما خلق شيئا في عالم الصور إلا وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيب، وما خلق في العالمين شيئا إلا وله أنموذج في العالم الإنساني"[33].

وبهذا فإن المتصوف ينطلق من ظاهر الشريعة، ويتعمق في قراءتها بحيث يرى فيها غير المعتاد وهذه القراءة الاستبطانية هي المدخل لمفهوم التأويل عند المتصوفة والذي يعرف عندهم بـ"الإشارة" أو ما عبروا عنه بالمعنى الإشاري، وهو لا يتأتى إلا بالمجاهدات العملية والتخلق بأخلاق القرآن وسيرة النبي (صلى الله عليه وسلم)، وقد وجدوا له جذورا أولية عند الأوائل من الصحابة "فابن عباس يقرأ في سورة النصر، إذا جاء نصر الله والفتح، قرب وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) فيقول: هو أجل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أعلم له، فالمعنى المشار إليه هنا غير موجود في نص السورة المنطوق به، وهذا نوع من الاستنباط الإشاري أو التفسير الإشاري"[34].

وهذا هو المجال الذي اشتغل فيه الصوفية وأقاموا علمهم عليه، وهو علم خصهم الله به لصفاء قلوبهم، وترفعهم عن الماديات والشهوات، وفهمهم لمقاصد الشريعة، وقد ألمح النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى ذلك في إسرائه حين قال: "جاءني جبريل بإناء من خمر وإناء من لبن فاخترت اللبن فقال جبريل: اخترت الفطرة"، فرمز اللبن على الفطرة، وهذا الرمز من باب الإشارة والإشارة هنا غير متعلقة بمدلول اللبن المعجمية أو بأي مدلول آخر لغوي أو اصطلاحي، وإنما تعلقها جاء من تشابه معنى متضمن في اللبن ومعنى الفطرة، فاللبن صورة من صور الفطرة[35].

والمعرفة الإشارية تختلف وتتفاوت باختلاف المستوى الذي وصل إليه الصوفي في معراجه الروحي، بحيث يزداد التجلي والكشف كلما ارتقى بمقاماته وأحواله والعكس صحيح، وقد وصلوا في هذا العلن إلى استنباط معان إشارية، من الحروف التي لم تعد عندهم حروفا قائمة بذاتها، بل حملوها معان ودلالات مخبوءة لا تختلف عن الألفاظ والمفردات، من ذلك تأويلهم لحرف الألف من لفظ الجلالة، قال سهل بن عبد الله (ت 273هـ): "الألف أول الحروف وأعظم الحروف وهو الإشارة في الألف، أي الله ألف بين الأشياء وانفرد عن الأشياء"[36].

ورمز له "الحلاج" بتآلف الخلائق شعرا فقال[37]:

أحرف أربع بها هام قلبي   وتلاشت بها همومي وفكري
ألف تألف الخلائق بالصفـ   ـح ولام على الملامة تجري
ثم لام زيادة في المعاني   ثم هاء أهيم فيها وأدري

أما ابن عربي فيمنحها دلالات أعمق وأشمل اعتمادا على خصائصها الصوتية والكتابية ومن حيث احتلالها الصدارة في قائمة الترتيب، فهي الحرف الأول تنطق بحرية دون أن يحدث قطع أو تغير في منطقة وهي الحرف الوحيد القائم كتابيا من غير اعوجاج، فيقول: "فالألف رمز لوجود الذات على كمالها"[38].

من هنا كان سبيل الصوفية في معرفتهم الإشارية الباطنية، هو التقاط الباطن اعتمادا على الظاهر والمخبوء في عين المكشوف، والثابت في المتغير، فمنهجهم ذو طبيعة عملية ينتهي إلى "معاينة مظاهر الوجود ومشاهدة حقائقه كما هي، سواء أكان ذلك في أثناء عملية المجاهدة والعروج في المقامات والتقلب في الأحوال أم عند الوصول إلى قمة هذا العروج الهرمي والانتهاء إلى حالة الفناء أو الجمع، المعبر عنها بمصطلح أعم هو وحدة الشهود"[39].

كذلك شكلت وحدة الشهود وهي المحصلة النهائية للتجربة الصوفية وخلاصتها المعرفية وهي في حد ذاتها عملية تأويلية كبرى للوجود وهي القمة الهرمية للعروج الصوفي كلما اقترب منها قلت رؤيته للكثرة وتكثفت رؤيته للوحدة وازداد تهافت المحسوسات وتلاشيها وبرز المعنوي واللطيف مكانها وهي عد تنازلي ورجوع إلى رقم واحد وهي مسالة وجدوا لها أصولا في القرآن والحديث لقوله تعالي (هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم)[40].

فما يبدو ظاهرا للعيان هو في الحقيقة وجود مستعار من الوجود الحقيقي لواجب الوجود عند الصوفي وهي مسالة تحيلنا إلى موضوع الخيال عند ابن عربي.

وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة فلا وجود حقيقي لا يقبل التبدل في الوجود المحقق إلا الله وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي. ويدلل المتصوفة على صدق موقفهم بأمثلة واقعية كصورة الناظر في المرآة فالصورة المنطبعة في المرآة وهمية معدومة في ذاتها ومشاهدة وظاهرة بكل تفاصيلها في الوقت نفسه فهي موجودة وغير موجودة في آن، وكذلك ما نراه في الأحلام صور موجودة وغير موجودة في آن ولها تأثير على النائم فالمرآة والحلم مثلان برزخيان واقعيان يفهم منهما معنى البرزخ الأكبر وفي ذلك يقول ابن عربي: "ولما كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم وبين موجود وغير موجود وبين منفي ومثبت وبين معقول وغير معقول سمي برزخا اصطلاحيا وهو معقول في نفسه، وليس إلا خيالا، فانك إذا أدركته وكنت عاقلا تعلم أنك أدركت شيئا وجوديا وقع بصرك عليه وتعلم قطعا بدليل أنه ثم شيء رأسا وأصلا. فما هو هذا الذي أثبت له شيئية وجودية ونفيتها عنه في حال إثباتها إياها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت، كما يدرك الإنسان صورته في المرآة"(41).

إن مجمل التصورات التي قامت عليها المعرفة الصوفية انطلاقا من صيغة وحدة الوجود، وصيغة الظاهر والباطن، هي عملية تأويلية كبرى يتم فيها الولوج والعبور من الظاهر إلى الباطن ومن الكثرة المشهودة إلى الوحدة المستورة، وهذه الكلمة تأويل تنبئ عن مفهوم إعادة قراءة الظاهر في ضوء معرفة الباطن، هذه المعرفة التي تؤكد عدم حقيقة ما يبدوا في الوجود الظاهر في ضوء معرفة الباطن وأن ما نراه محض خيال ورؤيا وإذا كانت الرؤى التي ترى في النوم تقتصر على الرائي لها وتخصه وحده، فإن الوجود الظاهر الذي نعده يقظة، هو في الواقع، نوم من نوع أخر، يشارك الجميع في صنع أحداثه وملابساته، أو بكلمة أخرى، في صنع رؤاه، وهنا يأتي دور العارف في تأويل الرؤى؛ أي في التأويل ولكي نتوقف أمام إغراءات الفكرة الصوفية التي لا تكف عن النداء الشبق والرغبة المحمولة في تناسل الكتابة؛ إذ الكتابة في الفكر الصوفي أشبه بعملية دوران حول النفس، أقول

في نهاية المطاف، إن التأويل هو قراءة تعبيرية بمعنى تعبير الرؤى للوجود ومظاهره، بوصفهما شفرة إلهية، الهدف منها معرفة الله، عبر تجلياته اللامتناهية في مراتب الوجود.

الهوامش:

1 - روجر أرنالديز: الحلاج السعي إلى المطلق، دار التنوير، ط1، بيروت 2011، ص 185.
2 - محمد مفتاح: دينامية النص، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب 2006، ص 130.
3 - ينظر تفصيل ذلك: المرجع السابق، ص 140.
4 - سفيان زدادقة: الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرحلة وممارسة، منشورات الاختلاف، الجزائر 2008، ص 91.
5 - المرجع نفسه، ص 97.
6 - نفسه.
7 - سورة البقرة، الآية 273.
8 - سفيان زدادقة، ص 50.
9 - نفسه.
10 - سورة الأحزاب، الآية 23.
11 - أدونيس: الثابت والمتحول، دار الفكر، ط5، بيروت 1986، ج1، ص 30.
12 - محمد مفتاح: دينامية النص، ص 133.
13 - د. سحر سامي: شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتّاب، 2005، ص 54.
14 - أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، الأردن 2008، ص 84.
15 - إيريك جوفروا: التصوف طريق الإسلام الجوانية، ترجمة عبد الحق الزموري، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، ط1، 2010، ص 93-94.
16 - سورة آل عمران، الآية 7.
17 - سورة النساء، الآية 59.
18 - سورة يوسف، الآية 100.
19 - سورة الكهف، الآية 78.
20 - أمين يوسف عودة: تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ص 31.

21 - لسان العرب، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت)، مادة أول.

22 - لسان العرب، مادة أول.

23 - د. محمد النويري: علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، دار محمد علي الحامي، ط1، 2001، ص 160-161.

24 - أمين يوسف العودة: تأويل الشعر وفلسفته عند المتصوفة، ص 64.

25 - نفسه.

26 - إيريك جوفروا: التصوف، ص 93.

27 - أمين يوسف العودة: المرجع السابق، ص 63.

28 - سنن الدارمي: كتاب البيوع، ج2، ص 245.

29 - سورة العنكبوت، الآية 69.

30 - أمين يوسف العودة: المرجع السابق، ص 64.

31 - د. عامر النجار: التصوف النفسي، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص 135.

32 - ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم، د. عثمان يحيى ومراجعة د. إبراهيم مدكور، ج2، ص 297-298.

33 - نظام الدين النيسابوري: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، تحقيق ومراجعة إبراهيم عطوة عوض، مكتبة البابي الحلبي، القاهرة 1962، ج1، ص 69.

34 - أمين يوسف العودة: المرجع السابق، ص 70.

35 - المرجع نفسه، ص 71.

36 - أبو نصر السراج الطوسي: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة 1960، ص 125.

37 - ديوان الحلاج، ص 52.

38 - ابن عربي: الفتوحات، ص 62.

39 - أمين يوسف العودة، المرجع السابق، ص 73.

40 - الحديد، الآية 3.

41 - ابن عربي: الفتوحات، ج2، ص 313.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Adonis: Ath-thābit wa al-mutaḥawil, Dār al-Fikr, 5th ed., Beirut 1986.

2 - Al-ʻUdah, Amīn Yūsuf: Ta'wīl ash-shiʻr wa falsafatihī ʻinda as-ṣūfiyya, Ālim al-Kutub al-Hadīth, Jordan 2008.

3 - Al-Najjār, ʻĀmir: At-taṣawwuf an-nafsī, Dār al-Maʻārif, Cairo (n.d.).

4 - Al-Nīsābūrī, Niẓām al-Dīn: Gharā'ib al-Qur'ān wa raghā'ib al-furqān, edited by Ibrāhīm Āṭwa Āwaḍ, Maktabat al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo 1962.

5 - Al-Nuwayrī, Muḥammad: ʻIlm al-kalām wa an-naẓariyya al-balāghiyya ʻinda al-ʻArab, Dār Moḥammad Alī al-Ḥāmī, 1st ed., Sfax 2001.

6 - Al-Ṭūsī, al-Sarrāj: Al-lumaʻ, edited by ʻAbd al-Ḥalīm Maḥmūd and Ṭaha ʻAbd al-Bāqī Surūr, Dār al-Kutub al-Ḥadītha, Cairo 1960.

7 - Arnaldez, Roger: Al-Ḥallāj as-saʻy ilā al-muṭlaq, (Hallaj ou la religion de la croix, coll. La recherche de l'absolu), Dār al-Tanwīr, 1st ed., Beirut 2011.

8 - Geoffroy, Eric: At-taṣawwuf ṭarīq al-Islām al-juwāniyya, (Le Soufisme, Voie intérieure de l'Islam), translated by A. el-Zammourī, 1st ed., Abū Dhabī 2010.

9 - Ibn ʻArabī: Al-futūḥāt al-makkiyya, edited by ʻUthmān Yahya, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitàb, Cairo 1992.

10 - Ibn Manẓūr: Lisān al-ʻArab, Al-Dār al-Miṣriyya, Cairo (n.d.).

11 - Meftaḥ, Moḥamed: Dinamiyyat an-naṣ, al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 3rd ed., Casablanca 2006.

12 - Sāmī, Saḥar: Shiʻriyyat an-naṣ as-ṣūfī fī al-futūḥāt al-makkiya li-Muhieddine ibn ʻArabī, Al-Hay'a al-Miṣriyya al-ʻĀmma li al-Kitāb, Cairo 2005.

13 - Zdadka, Sofiane: Al-ḥaqīqa wa as-ṣarāb, Manshūrāt al Ikhtilāf, Alger 2008.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 113 - 132
ISSN 1112-5020

المساجد والزوايا ببجاية ودورها في حفظ الدين والفكر الصوفي

محمد محمدي
جامعة سعيدة، الجزائر

الملخص:

تعتبر بجاية، التي تأسست في القرن (5هـ-11م)، من بين مدن المغرب الإسلامي التي لا تقل شأنا عن باقي عواصمه، فقد برهنت الأحداث التاريخية المتتالية على الأدوار الاستراتيجية التي لعبتها بجاية سياسيا واقتصاديا في منطقة المغرب الإسلامي وفي إفريقية على حد سواء. غير أن أعظم إنجازات المجتمع البجائي كانت في الميدان الثقافي حيث عرفت هذه الحاضرة تطورا فكريا ورقيا حضاريا لا مثيل له في الفترة الممتدة ما بين القرنين السابع والعاشر الهجريين (13م-16م)، إذ قامت بها مساجد جامعة وزوايا صوفية عريقة ونبغ بها علماء في مختلف العلوم والفنون، وسطع في سمائها أعلام للفكر الصوفي فأصبحت قبلة لطلاب العلم والعلماء والمريدين من مختلف الحواضر المغربية وحتى الأندلسية.

الكلمات الدالة:

المساجد، الزوايا، التصوف، المغرب الإسلامي، الأوراد.

The mosques and Zaouias of Bejaia and their role in the preservation of religion and Sufi thought

Mohamed Mohamedi
University of Saïda, Algeria

Abstract:

Bejaia, which was founded in the 5th century AH (11 AD), is considered among the cities of the Islamic Maghreb that are not inferior to the rest of its capitals, as successive historical events have demonstrated the strategic roles that Bejaia played politically and economically in the Islamic Maghreb and in Africa alike. However, the greatest achievements of the Bejaoui community were in the cultural field, as this metropolis witnessed an unparalleled intellectual and cultural development during the period between the seventh and tenth centuries AH (13-16 AD). It was built by mosques and ancient Sufi Zaouias, and scholars

تاريخ النشر: 2013/9/15
mohamedbba1902@gmail.com

in various sciences and arts excelled in them, and personalities of Sufi thought brightened in their skies and became a destination for students of science, scholars and seekers from different Maghreb cities and even Andalusia.

Keywords:

Mosques, Zaouias, Sufism, Islamic Maghreb, Awrad.

يعتبر المسجد مكانا للعبادة فهو بيت الله اصطفاه لنفسه وشرفه بالانتساب إليه. ويعد المسجد أحد المؤسسات التعليمية ببلاد المغرب الإسلامي، فلم يكن مقرا للعبادة فقط بل كان يقوم مقام المدارس والمعاهد العليا التي تدرس فيها مختلف العلوم كالقرآن والحديث والنحو والآداب والعلوم العقلية.

1 - نشأة المساجد ببجاية ودورها التعليمي:

مثَل المسجد المؤسسة التعليمية الأولى في الدولة الإسلامية حيث تزامن ظهوره بظهور الإسلام، إذ كان أول عمل قام به الرسول (صلى الله عليه وسلم) بعد هجرته من مكة إلى المدينة هو بناؤه للمسجد النبوي الشريف، لتنتشر المساجد بعد ذلك في كل أرض اعتنق أهلها الإسلام فاتخذ مكانا للعبادة وطلب العلم حيث أدى المسجد دور الجامعة أو المعهد تلقى فيه دروس الوعظ، والإرشاد والإفتاء، وتعقد فيه حلقات البحث وتنظم فيه المناظرات العلمية، ويجتمع فيه أصحاب المصالح العامة والخاصة، وتقرأ فيه البلاغات الرسمية للدولة وتعقد فيه عقود الزواج والتجارة، فهو كما يقول أبو القاسم سعد الله: "منشط الحياة العلمية والاجتماعية، وهو قلب القرية في الريف وروح الحي في المدينة، إذ حوله كانت تنتشر المساكن والأسواق والكتاتيب وهو الرابطة بين أهل القرية والمدينة أو الحي لأنهم يشتركون جميعا في بنائه، كما كانوا جميعا يشتركون في أداء الوظائف فيه"(1).

وبجاية كغيرها من حواضر المغرب الإسلامي عرفت انتشارا لهذه المؤسسة الدينية والتعليمية منذ الفتوحات الإسلامية لبلاد المغرب الإسلامي في النصف الثاني من القرن الأول الهجري السابع الميلادي، فقد شهدت نموا للحركة

المعمارية بشكل كبير خاصة في العهد الحمادي لاسيما في عهد الناصر بن علناس الذي بنى فيها حوالي 72 مسجدا(2)، استمر نشاطها العلمي والثقافي إلى عهد الموحدين في القرن (6هـ-12م) الذين أولوها اهتماما كبيرا فنالت بجاية بذلك لؤلؤة المغرب وعظم أمرها بين أوساط المجتمعات المغربية وأضحت بذلك عاصمة ثقافية بالمغرب الإسلامي وحتى بالأندلس، وقد ظلت هذه المساجد معاهدا للثقافة تؤدي وظيفتها الدينية والتعليمية إلى غاية العهد الحفصي(3).

وعن دورها التعليمي والتثقيفي فقد كانت الدراسة في المسجد تبدأ بعد إنهاء الدراسة بالكتّاب لأن جل العلماء كانوا يتحاشون تعليم الصبيان في المساجد ولأن الإمام مالك رضي الله عنه قال: "لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يتنظفون من النجاسة، ولم ينصب المسجد للتعليم"، وقال أيضا: "ولا أرى أن ينام في المسجد ولا يأكل فيه إلا من ضرورة، ولا يجد بدا منه مثل الغريب والمسافر والمحتاج الذي لا يجد موضعا"(4).

أما مادته الأولى فقد كانت تحفيظ القرآن والحديث ثم تدريس النحو والفقه واللغة والأدب إلى أن أصبحت كشبه المعاهد العليا تدرس فيها مختلف العلوم الدينية، كالفقه وأصوله والحديث والقرآن الكريم وتفسيره واللغة والنحو والأدب والعلوم العقلية بمزيد من التعمق والتفصيل وبمساعدة أساتذة متخصصين(5).

وبالنسبة إلى إدارة هذه المؤسسة التعليمية كانت السلطة العليا في حاضرة بجاية والمتمثلة في الأمير والحاجب والقضاة هم المشرفون على تسييرها حيث كانت الدولة هي التي تدفع رواتب المدرسين من العلماء وغيرهم بالمساجد الجامعة(6) من مداخيل الأحباس. وقد ارتفع عددها منذ القرن السابع الهجري واستمر إلى نهاية القرن التاسع الهجري حيث ذكر أبو علي المريني أن الأمير أبا بكر عبد الله وزع أراضي أحباس المساجد ببجاية الواقعة في الوادي على جنوده سنة (915هـ-1509م) حين خرج لمقاومة الإسبان.

2 - مساجد بجاية:

إنَ المساجد بجاية كانت على رأس معاهد التعليم ومؤسساته العلمية فساهمت بدورها في انتشار الثقافة بها، وكانت هذه المساجد على نوعين:

النوع الأول: وهي المساجد الجامعة التي يقوم بإنشائها والإنفاق عليها الحكام والسلاطين والأمراء والولاة كجزء من عملهم الوظيفي لخدمة المجتمع، ويقوم بأمرها القاضي الذي يفوضه الأمير أو الحاكم ليشرف على تسير شؤونها، وقد اهتم أمراء بجاية بترميمها وإصلاحها وترجع في أغلبها إلى العهد الحمادي، حيث حرصوا على تهيئتها لتؤدي رسالتها الدينية والتعليمية فاهتموا بإنارتها وفرشها بأزهى وأنخر الأفرشة(7). وعنايتهم الدائمة هذه جعلتهم يشجعون العلماء والفقهاء ويستقبلونهم من مختلف الحواضر المغربية والأندلسية ليدرسوا بها ولعل ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى النزعة العلمية التي كان يتميز بها الأمراء الحفصيين(8)، فقد أولى الأمير الحفصي أبو زكرياء يحي الأول (626-647هـ/1229-1249م) عناية كبيرة ببجاية حيث وسع عمرانها حتى أصبحت حاضرة تنافس حاضرة تونس(9)، كما كان يرى أن اتجاه العلماء الأندلسيين إلى حاضرته تشريف لها وإغناء لثروتها العلمية وسمعتها الأدبية في إفريقية والعالم الإسلامي(10)، كما عمل أبو عبد الله المستنصر (647-675هـ/1249-1277م) كل ما في وسعه لاستقدام الكتّاب والعلماء وإدراجهم في المجالس العلمية ومن أبرزهم: أبو بكر بن عبد الله بن الخطَاب المرسي (ت 686هـ-1287م) الذي أرسل له أموالا كثيرة لهذا الغرض إلا أن ابن الخطَاب اعتذر وردَ له أمواله(11)، أما أبو عبد الله الحفصي (751-761هـ/1350-1360م) فقد استقدم عبد الرحمن بن خلدون وأسند إليه الخطابة والتدريس بجامع القصبة(12).

ولقد ساهمت المساجد الجامعة ببجاية في تطوير الحركة التعليمية حيث تخرج منها الكثير من علماء الفكر والثقافة، فالمسجد كان المؤسسة التعليمية الأولى في بجاية كما هو الشأن في العالم الإسلامي ككل. فقد عبر أبو عبد الله الشريف (ت 771هـ-1369م) عن ذلك أثناء زيارته لبجاية في قوله: "دخلت بجاية في

القرن الثامن فوجدت العلم ينبع من صدور رجالها كالماء الذي ينبع من حيطانها، وصرت أكتب في كل مسجد سؤالا حتى وصل أمره إلى السلطان"[13].

ومن بين هذه المساجد الجامعة نذكر:

- الجامع الأعظم: لم يختلف المسجد الجامع ببجاية عن سائر المساجد الجامعة ببلاد المغرب الإسلامي والذي يعود بناؤه إلى القرن الخامس الهجري الحادي عشر الميلادي خلال فترة حكم المنصور بن الناصر الحمادي (481-498هـ/1088-1104م) الذي شيده بجانب قصر اللؤلؤة[14]، فسمي أيضا بالمسجد المنصوري، وكان هذا المسجد من أجمل المساجد، رائعا في هندسته يحتوي على اثنتين وثلاثين سارية من الرخام الجيد وكان كله مبلطا بالمرمر وبه اثنان وعشرون بابا منها باب لدخول وخروج النساء البجائيات[15]، كما ظهرت به معظم المواصفات المعمارية لمساجد كبريات الحواضر الإسلامية والتي هي مساجد جامعة بها محاريب وأعمدة وعقود وقباب[16]. وقد احتل هذا القطب مكانة عالمية بالمغرب الإسلامي حيث عبر العبدري عن إعجابه به عندما مر ببجاية في القرن (7هـ-13م) حوالي سنة 680 للهجرة بقوله: "ولها جامع عجيب منفرد في حسنه غريب من الجوامع المشهورة، الموصوفة المذكورة، وهو مشرف على برها وبحرها وموضوع بين سحرها ونحرها فهو غاية الفرجة والأنس ينشرح الصدر لرؤيته وترتاح النفس"[17].

وظل هذا المسجد مركزا للعلماء ومقصدا لطلاب العلم حيث كانت تدرس به مختلف العلوم النقلية والعقلية في شكل حلقات مسجدية، ولكنه اندثر كليا بفعل الاحتلال الإسباني حيث كان قائما إلى غاية العقدين الأولين من القرن السادس عشر مع سائر المساجد الأخرى بشهادة مارمول[18].

- المسجد الجامع بقصبة بجاية[19]: شارك هو الآخر في نهضة بجاية، إلا أنه هناك إشكال تاريخي حول تأسيسه، ولكن يبدو أنه كان موجودا في القرن (6هـ-12م)[20]، إذ يفترض أن المسجد الجامع بالقصبة هو ذلك المسجد الذي ذكر في

مورد زحف الموارقة، وعن زحف علي بن غانية الميورقي على بجاية فتذكر النصوص التاريخية: "وتقدم إلى القصبة فاحتلها من غير قتال وركز علمه الأسود بها... ثم يمم المسجد الجامع والناس في صلاة الجمعة فأحاطهم بجنوده"[21]، أما من الناحية المعمارية فإن مسجد القصبة يتربع على مساحة قدرها عشرون وثلاث مائة متر مربع، وهو مستطيل الشكل له أربع واجهات ويختلف عن المسجد الجامع في كونه لا يحتوي على أروقة جانبية ولا على صحن[22].

ومن أشهر من جلس للتدريس به أبو عبد الله محمد بن غريون البجائي (733هـ-1333م) الذي عرف بخطيب القصبة[23]، كما أن العلامة عبد الرحمن بن خلدون درس به عند حلوله بجاية عام (766هـ-1365م)، مبجلا عند الأمير الحفصي أبي عبد الله، وهو في ذلك يقول ابن خلدون: "وقدمني للخطابة بجامع القصبة، وأنا مع ذلك عاكف بعد انصرافي من تدبير الملك غدوة إلى تدريس العلم أثناء النهار بجامع القصبة لا أنفك عن ذلك"[24].

أما النوع الثاني فهي المساجد غير التابعة للدولة في أغلبها حيث يقوم بإدارتها أهالي الأحياء التي تقع فيها، فهم الذين يتولون الإنفاق عليها وترتيب الأئمة للصلاة فيها، ومعظم هذه المساجد بناها ميسورو الحال وبعض الشخصيات البارزة، وبهذه المساجد كان البجائيون يؤدون شعائرهم الدينية ويزاول فيها أبناؤهم تعليمهم في مرحلته الأولى[25]، وهذا النوع من المساجد كان كثير الانتشار بأحياء بجاية في كل حي مسجد على الأقل، إذ يذكر حسن الوزان أن بها: "جوامع كافية ومدارس يكثر فيها الطلبة وأساتذة الفقه والعلوم، بالإضافة إلى زوايا المتصوفة"[26]، وقد قدرت حسب بعض المراجع التاريخية بحوالي ستين مسجدا[27]، أما الآخرون فقدروها بحوالي ثلاثة وسبعين مسجدا هدمت عشرة منها أثناء الاحتلال الإسباني لمدينة بجاية[28]، ومن أبرزها:

- مسجد الريحانة[29]: وهو المسجد الذي درس به المهدي بن تومرت[30].
- مسجد سيدي عبد الحق: ينسب هذا المسجد إلى الشيخ الفقيه عبد الحق الأزدي الأشبيلي[31]، أحد علماء بجاية الذي تصدر للتدريس به وهذا حسب

الغبريني، أما من الناحية المعمارية والأثرية فهو عبارة عن قاعة مربعة الشكل بها محراب ولا تحوي مئذنة[32].

- مسجد أبي زكرياء الزواوي: يقع هذا المسجد بحومة اللؤلؤة خارج باب المرسى عند قبر الشيخ الولي الصالح أبو عبد الله العربي[33]، وكان هذا المسجد موجودا في القرن (6هـ-12م) حيث كان يتردد عليه أبو مدين شعيب الأنصاري[34] للتدريس به، ولكن ما هو معروف أن هذا المسجد نسب إلى الفقيه أبي زكرياء الزواوي الذي جلس به ليعلمهم أمور دينهم فعرف باسمه[35]، لم يبق منه سوى آثار محرابه[36].

- مسجد المرجاني: نسبة إلى الشيخ الفقيه أبو زكرياء المرجاني الموصلي الذي كان كثير التردد على هذا المسجد، كما جلس للتدريس به فنسب إليه تكريما له بعد رجوعه إلى بلاده الموصل في بلاد المشرق[37].

ومن مساجد بجاية أيضا مسجد الموحدين[38] مسجد النطاعين[39] ومسجد عين الجزيري[40]، وغيرها من المساجد التي كان لها دور في حياة البجائيين الدينية والتعليمية حيث أصبح المسجد قبلة لطلاب العلم والعلماء وبعض مريدي الفكر الصوفي، مما يبين مدى رقي العلوم وازدهارها ببجاية منذ القرن السابع هجري.

3 - الرباط والزوايا:

إنَ الرباط[41] من أهم مراكز التعليم والتربية فقد كانت بداية نشأته دفاعية لحماية البلاد الإسلامية من الغزو إذ هو حصن دفاعي تجمع فيه من أنذروا أنفسهم للدفاع عن الإسلام فبلغ عدد الأربطة على طول الساحل ألف رباط[42]، ثم ازدادت أهميته حيث أصبح قبلة لتحصيل العلم والثقافة، فقد جاءت الربط متقدمة عن سواها من المؤسسات التعليمية الأخرى التي سبقتها من ناحية الشكل والمضمون بحيث أنها أصبحت مهيأة تماما لتحقيق الغرض التعليمي الذي أنشئت من أجله[43].

ومن الأربطة التي اشتهرت بها بجاية رابطة ابن يبكي بداخل باب أميسون لصاحبها أبي محمد عبد الكريم بن عبد الملك[44]، خلال القرن (7هـ-13م) وهو

الموقف لأوقافها للنفقة التعليمية، وكذلك رابطة علي بن أبي نصر بن عبد الله البجائي (ت 652هـ) بخارج باب أميسون، كما تحولت أبراج مدينة بجاية إلى أربطة وهو ما أكده الرحالة ابن الحاج النميري أثناء زيارته للمدينة بين سنتي (757-758هـ/1356-1357م) [45].

خصصت هذه الأربطة على المستوى الثقافي حصص لقراءة القرآن الكريم وتفسيره، ودراسة الحديث، وقراءة كتب الفقه وشعر المواعظ الذي سمي "الرقائق" إضافة إلى أناشيد دينية تسمى "العادة"[46]، كما ساهمت هذه الأربطة بنسخ الكتب والتجليد باعتبارها مأوى للصالحين والعلماء والمتصوفة فكان لكل رابطة مكتبة جدارية[47].

4 - نشأة الزوايا وتطورها:

تعتبر الزوايا من أهم المؤسسات التعليمية التي ساهمت في نشر التعليم لدى المجتمع البجائي، والزاوية في الأصل ركن للبناء، وكانت تطلق في بادئ الأمر على المسجد الصغير أو المصلى[48]، لكن الزاوية بالتعريف العرفي أو الاصطلاحي هي عبارة عن مجمع متكون من مسجد ومدرسة أو معهد للتعليم القرآني والديني، ومأوى للطلبة الداخليين، يعيشون في تلك الزاوية بدون مقابل[49]، ومكان يأوي المتجولين ودار مجانية تطعم المسافرين[50]، ينشؤها أهل الخير ورجال الطرق الصوفية أو كبار رجال الدولة من أموالهم الخاصة، وقد تنشؤها جماعة ويوقفون عليها أوقافا لتغطية نفقاتها، كما كان يقوم بإدارتها ورعايتها الناظر الذي كان مهتما بتلقين أتباع الزاوية أسرار الطريقة ويقرأ معهم الأوراد الخاصة بها[51].

ولقد صمم هذا المعهد الديني بشكل يستجيب لوظائفه من تعليم وعبادة وإيواء وإطعام. فقد احتوى على غرفة للصلاة بها محراب وضريح لأحد المرابطين تعلوه قبة. وكتاب للتدريس وتحفيظ القرآن الكريم، وغرف مخصصة للطلبة ولضيوف الزاوية من حجاج ومسافرين[52].

وفيما يخص هندستها المعمارية فقد جمعت ما بين هندسة المسجد والمنزل فيها حيطان قصيرة منخفضة القباب وقليلة النوافذ، ولكن اختلفت عن بناء

المسجد فهي نوع من الأبنية لا مئذنة لها ولا منبر[53]، أما المدرسة فتتفق معها من حيث نظامها وإدارتها، فالزاوية هي دور علم وإقامة على نمط المدارس الداخلية[54]، تخضع لنظام يلزم الطلبة والمريدين التحلي بالانضباط والطاعة، والتقييد بنظام الدراسة والمأكل والملبس، لكنها تختلف عنها في مسألة التحرر، حيث لا تخضع للحكام في تعيين الأساتذة ومنح العلاوات للمدرسين والطلبة[55].

ويعود ظهور الزاوية في بلاد المغرب الإسلامي إلى القرن (6هـ-12م) حيث عرفت في بادئ الأمر بـ"دار الكرامة" ومع بداية القرن السابع الهجري أصبح مصطلح الزاوية مرادفا للرباط والذي كان معروفا ببلاد المغرب الإسلامي منذ القرن (1هـ-7م)[56]. وبحلول القرن (7هـ-13م)، وبعد إن انتشر التصوف وتعددت اتجاهاته، أصبحت الزوايا المكان المفضل للعبادة، بل أضحت كل زاوية تعني طريقة صوفية مع القرن (9هـ-15م)[57].

5 - أنواع الزوايا:

عرفت بجاية أنواعا من الزوايا وهي كالتالي:

أ - الزاوية المزار وهي التي تثوي قبر ولي من الأولياء الصالحين يقصدها الناس للزيارة والتبرك[58].

ب - زوايا أَسَسها أصحاب الطرق الصوفية وهي مكان لإيواء وإطعام الصالحين والمريدين، ويتولى شيخ الزاوية فيها تعليم المريدين أمور دينهم، كما يرددون فيها الذكر وتلاوة الورد وفق الطريقة، إلى جانب ذلك كانت مهمتها إيواء المسافرين وعابري السبيل الذين يباغتهم الليل[59]. وتكون الأراضي التي حولها حبسا عليها في الغالب للإنفاق منها ومن الهبات والعطايا التي تصلها من أهل الخير كأصحاب الأراضي الزراعية والبساتين والعقارات وغيرها[60].

6 - زوايا بجاية:

شهدت بجاية كغيرها من مدن المغرب الإسلامي ظاهرة التصوف فأصبحت قطبا يقصدها المتصوفة من مناطق عديدة وخاصة من الأندلس، ويأتي على رأس المتصوفة الأندلسيين الذين فضلوا الاستقرار ببجاية الولي الصالح أبو مدين

شعيب الذي خلف وراءه تلامذة واصلوا مهمته من بعده[61]، وبذلك انتشرت الزوايا ببجاية وظلت قائمة إلى أوائل القرن (10هـ-16م)[62]، وقد أشار إلى وجودها حسن الوزان أثناء حديثه عن مدينة بجاية فقال إن بها جوامع كافية ومدارس يكثر فيها الطلبة وأساتذة الفقه والعلوم، بالإضافة إلى زوايا المتصوفة[63]، وكما يشير الغبريني في كتابه إلى الزوايا التي كانت منتشرة ببجاية في القرن السابع الهجري حيث أنه وردت كلمة زاوية عند ترجمته لأبي زكرياء الزواوي المتوفى سنة (611هـ-1215م) في قوله: "ثم دخل زاويته دون أن يختم مجلسه بالدعاء المعهود منه"[64] وقال أيضا: "وكان هذا الشيخ يدرِس بزاويته علوم الحديث وعلوم الفقه والتذكير"[65]، وفي مكان آخر حينما ترجم للفقيه أبي الفضل قاسم محمد القرشي المتوفى سنة (662هـ-1264م) فقال: "وقفت عند باب الزاوية فأصابتني هيبة وسمعت كلاما بداخلها"[66].

ويبدو أن الزاوية ببجاية في بداية ظهورها كانت مرادفة للرابطة التي شاع انتشارها في المشرق ولكن سرعان ما أخذت في دورها التعليمي، فبعد انتهاء الطلبة تعليمهم في الكتاتيب ينتقلون إلى مرحلة التعليم بالزوايا على أيدي فقهاء ومشايخ بجاية، حيث اعتبرت الزاوية مرحلة وسطى بين الكتاب الذي هو مدرسة ابتدائية والزوايا التي هي معهد ثانوي فقد أصبحت بديلا إلى حد كبير عن المساجد الجامعة[67]، وإلى جانب هذه الزوايا التي عرفتها مدينة بجاية هناك زوايا لا تقل عنها شأنا انتشرت في قرى بجاية ساهمت هي الأخرى في نشر التعليم بمختلف أطواره فكان لذلك تأثير في تقليص الفوارق التعليمية بين سكان الريف وسكان المدينة[68].

وقد احتوت هذه الزوايا على المرافق الضرورية اللازمة لممارسة نشاطها العلمي ومن بين هذه الزوايا:

- زاوية الشيخ أحمد بن إدريس البجائي توفي بعد سنة (760هـ-1359م): اختار الفقيه الصوفي أحمد بن إدريس البجائي التصوف والخلوة فأسس زاوية خاصة به في حدود سنة (760هـ-1359م) بقرية أيلولة ببجاية حيث اشتهرت بنشرها

للتعليم ومناهج التصوف، ولا يزال معهده هذا يحمل اسمه بالقبائل الكبرى قرب معهد الشيخ عبد الرحمن اليلولي[69].

- زاوية الشيخ الحاج حساين بسيدي عيش: ببجاية وتأسست سنة (770هـ-1368م)[70].

- زاوية الشيخ يحيى العيدلي: تقع هذه الزاوية في قرية تامقرة ببني عيدل، وتنسب لمؤسسها الشيخ يحيى العيدلي المتوفى سنة (881هـ-1476م)[71]، الذي تخرج على يد علماء بجاية التي كانت تعج بفطاحل العلماء[72].

ومن أشهر الطلبة المتخرجين من هذه المؤسسة العلمية الشيخ أحمد زروق البرنسي الذي أصبح أستاذا مدرسا بها، كما ألف خلال هذه الفترة كتبا عديدة منها شرحه الفقهي على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، ومن طلابها أيضا الشيخ عبد الرحمن الصباغ صاحب شرح الوغليسية في الفقه[73] وشرح البردة للبوصيري[74]، والشيخ أحمد بن يوسف الملياني، والشيخ أحمد بن يحيى مؤسس زاوية أمالو[75] والشيخ بهلول بن عاصم والشيخ الخروبي والشيخ يدير بن صالح والشيخ إبراهيم بن عمر والشيخ أحمد بن عبد الرحمن جد عائلة المقراني[76].

وقد تزايدت شهرة هذه الزاوية بعد أن اهتمت بتدريس مختلف العلوم الدينية من تحفيظ للقرآن والقراءات السبع وعلوم الحديث، وتدريس الفقه المالكي إلى جانب اهتمامها بعلوم اللغة من نحو وصرف وبلاغة، دون إهمالها لبعض العلوم الأخرى[77]، ولم تتوقف عن هذا الدور التعليمي والتثقيفي خاصة وقد كانت لها أوقاف كثيرة عقارية ومنقولة[78].

- زاوية محمد التواتي، القرن (9هـ-15م): تنسب هذه الزاوية للولي الصالح والعالم محمد التواتي الذي كان يتمتع بشهرة عالية عند أهل بجاية في القرن التاسع الهجري، حيث كانت فتواه لا ترد من بجاية إلى توزر وهو معاصر للشيخ يحيى العيدلي. اشتهرت زاويته بنشر الثقافة والتعليم الديني تخَرجت أجيالا من العلماء والمتصوفة وقد كانت لها أوقاف كثيرة ساعدتها على مواصلة نشاطها ومسيرتها العلمية[79].

- زاوية الشيخ سعيد بصدوق: تأسست في القرن التاسع الهجري.

- زاوية الشيخ أحمد بن يحيي بأمالو: تأسست في القرن التاسع الهجري من قبل الشيخ أحمد بن يحيي الذي كان مدرسا بها بعد أن كان أحد طلاب الشيخ يحيي العيدلي[80].

وما هو جدير بالذكر أن الكثير من هذه الزوايا تعرضت للهدم وأغلقت بعضها بسبب دورها التعليمي والتثقيفي إبان الاستعمار الفرنسي، وبعد الاستقلال استأنفت نشاطها إلى يومنا هذا.

7 - دور الزوايا بحاضرة بجاية في حفظ الدين والفكر الصوفي:

أدت الزوايا في المغرب الإسلامي عامة، وبحاضرة بجاية خاصة، أدوارا بارزة ومهمة، تمثلت في دور اجتماعي كإيواء الفقراء والغرباء، وعابري السبيل ودور تربوي تعليمي تمثل في استقبال طلاب العلم والمعرفة[81]، ونشر التعليم بمختلف أطواره بأسلوب بسيط في متناول الجميع بفضل شيخها المتحصل على شتى العلوم[82]، حيث عملت على تحفيظ القرآن الكريم ونشره وترسيخ الفكر الصوفي لدى المريدين، كما عملت أيضا على نشر اللغة العربية دون إهمال مختلف العلوم الأخرى[83].

ولقد ساهمت زوايا الريف البجائي بقسط كبير في نشر التعليم الديني والفكر الصوفي خاصة مع مطلع القرن (9هـ-15م) حيث بدأ التعليم الرسمي فيها يزدهر بسبب انتشار نفوذ الزوايا وهيمنة شيوخها على عقول الناس، فكان لذلك تأثير في تقليص الفوارق التعليمية بين سكان الريف وسكان المدينة وأدى إلى تخريج العديد من العلماء والفقهاء والمتصوفة[84]، وإلى جانب ذلك اعتبرت هذه الزوايا بمثابة مخازن ودواوين للكتب والمخطوطات في مختلف العلوم كعلوم القرآن والتفسير وفي جوامع الحديث وفي كتب السيرة النبوية وفي مناقب الصالحين والمتصوفة، وهذا بفضل اهتمام الشيوخ بالعلم والنسخ والنقل والتأليف[85]، وبالإضافة إلى التعليم ونشر الثقافة ببجاية ساهمت هذه الزوايا في إنهاء بعض الخلافات الداخلية ومحو الفوارق الاجتماعية، كما رفعت في الكثير من المرات لواء الجهاد الديني ضد الغزاة[86].

خلاصة:

كانت المساجد فبالإضافة إلى كونها مقر للعبادة، تقوم مقام المدارس والمعاهد العليا التي تدرس فيها مختلف العلوم النقلية والعقلية، وتنظم فيها المناظرات العلمية في شكل حلقات مسجدية مما جعلها قبلة لطلبة العلم والعلماء والمتصوفة من مختلف الحواضر المغربية وحتى الأندلسية، فالمسجد كان المؤسسة التعليمية الأولى ببجاية الذي أدى أدوارا مختلفة دينية وتعليمية، وكثيرا ما كان يحمل أسماء بعض العلماء مثل مسجد الفقيه أبي زكرياء الزواوي ومسجد الفقيه المرجاني وغيرهم من العلماء الذين ساهموا إلى حد كبير في تنشيط الحركة العلمية التي شهدتها المدينة.

وتعتبر الزوايا أهم المؤسسات التعليمية التي ساهمت في نشر التعليم وتعميمه لدى شرائح المجتمع البجائي كما ساهمت في الحفاظ على مقومات الفكر الصوفي، وعلى الرغم من أنها لم ترقَ إلى مستوى المسجد في ميدان التعليم إلا أنها نافسته في ذلك وجلبت أقطابا من مختلف حواضر المغرب الإسلامي أمثال: أحمد زروق البرنسي الفاسي وأحمد بن يوسف الملياني.

الهوامش:

1 - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ج1، ص 244.

2 - يحيى بوعزيز: الموجز في تاريخ الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، الجزائر، 1999، ج1، ص 158.

3 - عثمان الكعاك: موجز التاريخ العام للجزائر من العصر الحجري إلى الاحتلال الفرنسي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 2003، ص 207.

4 - لخضر عبدلي: الحياة الثقافية بالمغرب الأوسط، ص 108.

5 - زينب رزيوي: مؤسسات التوجيه الثقافي في مجتمع المغرب الأوسط ما بين القرنين، مذكرة ماجستير في التاريخ الوسيط، جامعة سيدي بلعباس 2010، ص 37.

6 - روبار برنشفيك: تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13 إلى نهاية القرن 15 للميلاد، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988، ج2، ص 378.

7 - محمد الشريف سيدي موسى: الحياة الفكرية بجاية، ص 77.
8 - مختار حساني: تاريخ وثقافة المدن، ج3، ص 184.
9 - ناصر الدين سعيدوني: التجربة الأندلسية بالجزائر مدرسة بجاية ومكانتها في الحياة الثقافية بالمغرب الأوسط (6-7هـ/12-13م)، السجل العلمي لندوة الأندلس القسم الثالث، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض 1996، ص 83.
10 - عبد الله عنان: مدرسة بجاية الأندلسية وأثرها في إحياء العلوم بالمغرب الأوسط، مجلة الأصالة، العدد 13، السنة الثالثة، الجزائر 1974، ص 194-195.
11 - لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق عبد الله عنان، الشركة المصرية للطباعة والنشر، ط2، القاهرة 1973، ج2، ص 426-432، عيسى بن الديب وآخرون: الحواضر والمراكز الثقافية في الجزائر خلال العصر الوسيط، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر 2007، ص 147.
12 - عبد الحميد حاجيات: ابن خلدون في بجاية، مجلة الأصالة، العدد 19، تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر 1974، ص 198.
13 - حفيظة بلميهوب: الفقه المالكي في مدرسة بجاية خلال القرنين السابع والثامن الهجريين، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد العاشر، ديسمبر 2006م، ص 146.
14 - رشيد بورويبة: الدولة الحمادية تاريخها وحضارتها، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1977، ص 208-209.
15 - رشيد مصطفاوي: بجاية في عهد الحماديين، مجلة الأصالة، العدد الأول، السنة الأولى، تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر 1971، ص 84.
16 - عبد الكريم عزوق: المعالم الأثرية الإسلامية ببجاية ونواحيها (دراسة أثرية)، رسالة دكتوراه دولة، 2007-2008، ص 23.
17 - أبو عبد الله محمد بن محمد البلنسي العبدري: الرحلة المغربية، تقديم سعد بوفلاقة، منشورات بونة للبحوث والدراسات، عنابة 2007، ص 49-50، مولاي بلحميسي: بجاية في حدائق الكتب، مجلة الأصالة، العدد 19، ص 102.
18 - إسماعيل العربي: بجاية من خلال النصوص الغربية (مارمول)، مجلة الأصالة، العدد 19، ص 76.
19 - فن القصبات جهاز معماري استحدثه الموحدون كنمط معماري في المساجد وهو يعبر عن شعار التوحيد الذي نادى به الموحدون مثل قصبة تونس وقصبة لوداريا بالمغرب الأقصى، ينظر، الكريم عزوق: المرجع السابق، ص 25.

20 - الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10 إلى القرن 12 للميلاد، نقله إلى العربية حمادي ساحلي، دار الغرب الإسلامي، لبنان 1992، ج2، ص 109.

21 - عبد الرحمن الجيلالي: لمحة عن زحف بني غانية الميورقي على بجاية (580هـ-1184م)، مجلة الأصالة، العدد 19، ص 34.

22 - عبد الكريم عزوق: المرجع السابق، ص 26.

23 - مريم الهاشمي: المرجع السابق، ص 78.

24 - عبد الرحمن بن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تعليق محمد بن تاويت الطنجي، المطبعة الشعبية للجيش، الجزائر 2007، ص 97-98.

25 - محمد الشريف سيدي موسى: الحياة الفكرية ببجاية، ص 76.

26 - حسن الوزان: وصف إفريقيا، تحقيق محمد حجي ومحمد الأخضري، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1983، ج2، ص 50.

27 - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 34.

28 - رشيد مصطفاوي: المرجع السابق، ص 84.

29 - الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ص 109.

30 - هو محمد بن تومرت المهدي ولد سنة (471هـ-1076م) من قبيلة مصمودة ارتحل إلى المشرق لطلب العلم فالتقى بأبي حامد الغزالي، وعند وصوله إلى المغرب نزل بقرية ملالة حيث التقى عبد المؤمن بن علي بويع سنة (515هـ-1120م) وتوفي سنة (524هـ-1129م)، ينظر، عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، المكتبة المصرية، بيروت 2006، ص 136-137.

31 - هو عبد الحق بن عبد الرحمان بن عبد الله بن حسين بن سعيد بن إبراهيم الأزدي الأشبيلي، ولد بإشبيلية سنة 510 للهجرة ونشأ بها، ثم انتقل إلى بجاية واستقر بها سنة 550 للهجرة، جلس للتدريس والخطابة في الجامع الأعظم، برع في دراسة الحديث وعلومه، له عدة مؤلفات منها: الأحكام الكبرى والصغرى لكنها ضاعت، والمرشد في الحديث، توفي سنة 582 للهجرة. ينظر، أبو العباس أحمد الغبريني: عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الجزائر 1981، ص 73-75، رابح بونار: عبد الحق الإشبيلي محدث القرن السادس الهجري، مجلة الأصالة، العدد 19، ص 260-264.

32 - عبد الكريم عزوق: المرجع السابق، ص 35-36.

33 - الغبريني: المصدر السابق، ص 82.

34 - هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الإشبيلي، ولد في إشبيلية بالأندلس سنة 520 للهجرة، رحل إلى فاس وأخذ عن علمائها أمثال أبي الحسن علي بن إسماعيل، ولما ذهب لأداء فريضة الحج لازم الشيخ عبد الرحمان الجيلاني وعند عودته استقر ببجاية وتولى التدريس بها، توفي سنة 595 للهجرة، وهو في طريقه إلى الخليفة الموحدي في مراكش، دفن بالعباد قرب تلمسان، ينظر، الغبريني: المصدر السابق، ص 55-61، ابن قنفد القسنطيني: أنس الفقير وعز الحقير، صححه محمد الفاسي وأودولف فور، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1965، ص 11-12، ابن قنفد القسنطيني: الوفيات، تحقيق عادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت 1982، ص 297-298.

35 - الغبريني: المصدر السابق، ص 59.

36 - عبد الكريم عزوق: المرجع السابق، ص 28-29.

37 - الغبريني: المصدر السابق، ص 165، زينب رزيوي: المرجع السابق، ص 51.

38 - الغبريني: المصدر السابق، ص 215.

39 - المصدر نفسه، ص 161، الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ص 111.

40 - الغبريني: المصدر السابق، ص 910.

41 - الرباط: رابط، يرابط، رباطا، بمعنى أقام ولازم المكان، والرباط هو الملازمة في سبيل الله، أنشأ لحراسة الثغور واتخذ مكانا للعبادة والتعلم. ينظر، المهدي البوعبدلي: الرباط والفداء في وهران والقبائل الكبرى، مجلة الأصالة، العدد 13، الجزائر 1973، ص 20-25.

42 - حسن أحمد محمود: قيام دولة المرابطين (صفحة مشرقة من تاريخ المغرب في العصور الوسطى)، دار الكتاب الحديث، ط2، بيروت 1996، ص 128.

43 - حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ص 438.

44 - عبد الكريم بن عبد الملك بن عبد الله بن طيب الأزدي عرف بابن يبكي، أصله من قلعة بني حماد، ارتحل إلى بجاية فاستوطنها، فقيه وعالم كانت له وجاهة وعلو وقدر ورفعة في الدين والعلم. ينظر، الغبريني: المصدر السابق، ص 188-189.

45 - ابن الحاج النميري: فيض العباب وإفاضة قداح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1990، ص 95، مريم هاشمي: المرجع السابق، ص 84.

46 - حسن إبراهيم حسن: المرجع السابق، ص 439. كمال السيد أبو مصطفى: جوانب من الحياة الاجتماعية والاقتصادية والدينية والعلمية في المغرب الإسلامي من خلال نوازل

وفتاوى المعيار المعرب للونشريسي، مركز الإسكندرية للكتاب، الإسكندرية 1996، ص 111.

47 - سحر عبد العزيز سالم: مدينة الرباط في التاريخ السياسي، مؤسسة شباب الجامعة، القاهرة 1996، ص 108.

48 - محمد نسيب: المرجع السابق، ص 27.

49 - عبد القادر عثماني: الزوايا والتعليم القرآني والديني بها، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد 2، الجزائر، ديسمبر 2002، ص 80.

50 - ابن مرزوق التلمساني: المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس، تقديم محمود بوعياد، الجزائر 1981، ص 413.

51 - مبخوت بودواية: المرجع السابق، ص 77، عاشور بوشامة: المرجع السابق، ص 425.

52 - قاسمي بختاوي: المرجع السابق، ص 69.

53 - أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ص 269.

54 - كمال بوشامة: الجزائر أرض عقيدة وثقافة، ترجمة محمد المعراجي، دار هومة، الجزائر 2007، ص 136.

55 - زينب رزيوي: المرجع السابق، ص 88.

56 - المهدي بوعبدلي: الرباط والفداء في وهران والقبائل الكبرى، مجلة الأصالة، العدد 13، الجزائر 1973، ص 26.

57 - عبيد بوداود: ظاهرة التصوف في المغرب الأوسط ما بين القرنين (7 و9هـ-13 و15م) دراسة في تاريخ السوسيو ثقافي، دار الغرب للنشر والتوزيع ، ص 81.

58 - بوبة مجاني: المدارس الحفصية، نظامها ومواردها، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، 1999، ص 163.

59 - يحيى بوعزيز: أوضاع المؤسسات الدينية بالجزائر خلال القرنين 19 و20م، مجلة الثقافة، العدد 63، 1983، ص 19. بوبة مجاني: المرجع السابق، ص 163، عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 350-351.

60 - الونشريسي: المصدر السابق، ج7، ص 133، كمال السيد أبو مصطفى: المرجع السابق، ص 109.

61 - أمينة بوتشيش: المرجع السابق، ص 76.

62 - عبيد بوداود: المرجع السابق، ص 95-96.

63 - حسن الوزان: المصدر السابق، ج2، ص 50.

64 - الغبريني: المصدر السابق، ص 137.
65 - المصدر نفسه، ص 139.
66 - المصدر نفسه، ص 163.
67 - أحمد ساحي: أحمد بن إدريس البجائي الأيلولي ودور زواوة في التراث العربي الإسلامي، مجلة الدراسات التاريخية، العدد 7، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1994، ص 60.
68 - قاسمي بختاوي: المرجع السابق، ص 75.
69 - عبد المنعم القاسمي الحسني: أعلام التصوف في الجزائر منذ البدايات إلى غاية الحرب العالمية الأولى، دار الخليل القاسمي، الجزائر 2007، ص 69، أحمد ساحي: المرجع السابق، ص 62. المهدي البوعبدلي: تراجم بعض مشاهير علماء زواوة القبائل الصغرى والكبرى، مجلة الأصالة، العدد 14-15، الجزائر 1973، ص 271.
70 - أمينة بوتشيش: المرجع السابق، ص 67.
71 - علي أمقران السحنوني: هذا الشيخ المجهول أبو زكرياء يحيي العيدلي، مجلة الدراسات التاريخية، العدد 4، معهد التاريخ، جامعة الجزائر 1988، ص 39.
72 - درس الشيخ يحيي العيدلي على يد العديد من مشايخ بجاية وعلى رأسهم الشيخ أحمد بن إبراهيم البجائي (ت 840هـ-1434م)، وقال في شأنه الثعالبي الذي درس رفقة يحيي العيدلي: "لو أن رجلا لم يعص الله قط، لكان أحمد بن إبراهيم، كان في ذلك أعلم علماء بجاية آنذاك ينظر، علي أمقران السحنوني: المرجع السابق، ص 39، الصادق دهاش: العلاَمة عبد الرحمان الثعالبي رحلة علم وعمل، مجلة الدراسات الإسلامية، العدد 11، جامعة الجزائر، جوان 2007، ص 154.
73 - يحيي بوعزيز: أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، دار الغرب الإسلامي، 1995، ج1، ص 42-43.
74 - ألفها شرف الدين البوصيري (695هـ-1296م)، وهي عبارة عن نظم في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم، واهتم علماء المغرب الإسلامي ذوي الميول الصوفية بشرحها، ينظر، عبد الرحمن بالأعرج: العلاقات الثقافية بين دولة بني زيان والمماليك، مذكرة ماجستير، قسم التاريخ، جامعة تلمسان 2008، ص 172.
75 - أمالو: منطقة من بني عيدل في السفوح العليا لجبلهم المقابل لجبل أكفادو بجرجرة. ينظر، علي أمقران السحنوني: المرجع السابق، ص 49.
76 - المرجع نفسه، ص 45-46.
77 - محمد الشريف سيدي موسى: الحياة الفكرية بجاية، ص 85.

78 - يحيى بوعزيز: أعلام الفكر والثقافة، ص 43.

79 - عبد المنعم القاسمي: المرجع السابق، ص 304. عمار الطالبي: الحياة العقلية في بجاية، الفلسفة الكلام والتصرف، مجلة الأصالة، العدد 19، ص 172.

80 - محمد نسيب: المرجع السابق، ص 169-219.

81 - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، ص 267.

82 - ألفرد بل: المرجع السابق، ص 405، خالد بلعربي: الدولة الزيانية في عهد يغمراسن، دراسة تاريخية وحضارية، ط3، الجزائر 2005، ص 227.

83 - أمينة بوتشيش: المرجع السابق، ص 66.

84 - قاسمي بختاوي: المرجع السابق، ص 75.

85 - محمد الشريف سيدي موسى: الحياة الفكرية ببجاية، ص 85.

86 - عبد الكريم عزوق: نفس المرجع ، ص 88.

References:

1 - Al-Ghubrīnī, Abū al-Abbās: ʻUnwān ad-dirāya, edited by Rabah Bounar, SNED, 2nd ed., Alger 1981.

2 - Al-Marrākushī, ʻAbd al-Waḥid: Al-muʻjib fī talkhīs akhbār al-Maghrib, al-Maktaba al-Miṣriyya, Beirut 2006.

3 - Al-Numayrī, ibn al-Ḥāj: Fayḍ al-ʻubāb wa ifāḍat quddāḥ al-adāb, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 1990.

4 - Al-Wazzān, Ḥasan: Waṣf Ifriqya, edited by M. Ḥājjī and M. al-Akhḍarī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 1983.

5 - Belarbi, Khaled: Ad-dawla az-ziyāniyya fi ʻaḥd Yaghmourassen, dirāsa tārikhiyya wa ḥaḍāriyya, 3rd ed., Alger 2005.

6 - Bouaziz, Yahia: Aʻlām al-fikr wa ath-thaqāfa fī al-Jazāir al-maḥrūsa, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 1995.

7 - Bouaziz, Yahia: Al-mawjiz fī tārikh al-Jazāir, OPU, 2nd ed., Alger 1999

8 - Bouchama, Kamāl: Al-Djazāir arḍ ʻaqīda wa thaqāfa, (Algérie terre de foi et de culture), translated by Mohamed al-Maâradji, Dār Houma, Alger 2007.

9 - Bourouiba, Rachīd: Al-dawla al-ḥammādiyya tārīkhuha wa hadḍāratuha, OPU, Alger 1977.

10 - Brunschvig, Robert: Tārīkh Ifriqya fī al-ʻahd al-ḥafṣī, (La berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XVe siècle), translated by Hammādī al-Sāhilī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 1988.

11 - El-Kaâk, Othmān: Mawjiz at-tārīkh al-ʻam̊ li al-Jazāir mina al-ʻaṣr al-ḥajarī

ila al-iḥtilāl al-faransī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 2003.

12 - El-Kācimī, ʻAbd el-Mounïm: Aʻlām at-taṣawwuf fī al-Jazāir, Dār al-Khalīl al-Kācimī, Alger 2007.

13 - Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn: Al-iḥāta fī akhbār Gharnāṭa, edited by ʻAbdallah ʻInān, Al-Sharika al-Miṣriya li al-Ṭībāʻa, 2nd ed., Cairo 1973.

14 - Ibn Marzūq al-Tilimsānī: Al-musnid as-ṣaḥīḥ al-ḥasan, edited by María Jesús, presented by Mahmoud Bouayad, Alger 1981.

15 - Ibn Qunfud al-Qasanṭīnī: Al-wafayāt, edited by ʻAdil Nuwaihaḍ, Mu'assasat Nuwaihaḍ al-Thaqāfiyya, Beirut 1982.

16 - Idrīs, Hādy Roger: Ad-dawla as-ṣanhājiyya, (La Berbérie orientale sous les Zirides), translated by Hammādī Sāhilī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Beirut 1992.

17 - Maḥmūd, Ḥasan Aḥmad: Qiyām dawlat al-Murābiṭīn, Dār al-Kitab al-Ḥadīth, 2nd ed., Beirut 1996.

18 - Majallat al-Aṣāla, Alger.

19 - Saâdallah, Abou el-Kacem: Tārikh al-Jazāir ath-thaqāfī, SNED, Alger 1981.

20 - Saïdounī, Nasser al-Dīn: At-tajruba al-andalusiyya bi al-Jazāir, Maktabat al-Malik ʻAbd al-ʻAzīz al-ʻĀmma, Riyadh 1996.

21 - Sālim, Saḥar ʻAbd al-ʻAzīz: Madinat ar-ribāṭ fī at-tārikh as-siyyāsī, Mu'assasat Shabāb al-Jāmiʻa, Cairo 1996.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 133 - 146
ISSN 1112-5020

اللغة الشعرية في رواية فوضى الحواس لأحلام مستغانمي

زهراء ناظمي
جامعة يزد، إيران

الملخص:

إن اللغة في الرواية عادة ما تكون بسيطة لأنها خطاب موجه إلى مختلف شرائح المجتمع وهي تعبر عن لغة شرائحه الاجتماعية المتنوعة، إلا أن الروائي العربي الحديث أصبح يرتقي بلغته في سرده الروائي لتتحول الرواية إلى رواية شعرية. تناولت الدراسة النتاج الروائي للكاتبة الجزائرية أحلام مستغانمي في "فوضى الحواس" باللغة الروائية في مستواها الشعري. وقد تميز خطاب مستغانمي السردي باتكائه على لغة شعرية أكثر منها نثرية، فاللغة الشعرية لدى مستغانمي ملمح مهم على امتداد صفحات رواياتها وإن النص الإبداعي يتمرد على كل القوانين، ويتجاوز القوالب الجاهزة.

الكلمات الدالة:

اللغة الشعرية، الرواية، أحلام مستغانمي، السرد، النقد.

The poetic language in Ahlam Mosteghanemi's novel Chaos of the Senses

Zahra Nazemi
Yazd University, Iran

Abstract:

The language in the novel is usually simple because it is a speech directed to the various segments of society and it expresses the language of its various social segments. However, the modern Arab novelist has evolved his language in his narrative narration, so the novel turns into a poetic novel. The study dealt with the fictional production of the Algerian writer Ahlam Mosteghanemi in "Faouda al-Hawas" in the fictional language in its poetic level. Mosteghanemi's narrative discourse was distinguished by its reliance on poetic language rather than prose. Mostaghanemi's poetic language is an important feature throughout the pages of her novels, and that the creative text rebelled against all laws and

تاريخ النشر: 2013/9/15
znazemi@ut.ac.ir

overrides ready-made templates.

Keywords:

poetic language, novel, Ahlam Mosteghanemi, narration, criticism.

إن الأدب بشكل عام إبداع يتم من خلال اللغة وما من عملية تواصل تتم إلا عن طريق اللغة، فالتفكير والمعرفة والعلم والتعلم يتم من خلال اللغة، والتعامل مع الناس في المجتمع من أجل تلبية المتطلبات والحاجات اليومية يتم من خلالها أيضا، فلا شيء يوجد خارج نطاق اللغة ولا شيء يوجد من دون لغة. إن تشابه الرواية "فوضى الحواس" بالشعر بارز للعيان من خلال لغتها والمقاطع الشعرية في النص، "لأننا قد نعثر في الرواية على مقاطع شعرية إذا عملنا فيها مقص المنتخب، مقاطع تبدو كأنها شعرا منثورا أو شعرا منظوما"(1)، لذا فقد حاولنا دراسة هذه المقاطع وتبيان النقاط التي تتقاطع فيها مع الشعر مبرزين من خلالها عناصر اللغة الشعرية المحققة في الرواية التي استعملتها أحلام مستغانمي للوصول إلى تحميل لغتها أقصى ما تستطيع الإيماء إليه. تشكل هذه الدراسة: مفهوم الشعرية وظهورها في الرواية العربية ودورها في رواية "فوضى الحواس" عند مواقف بعض العناصر الشعرية، الانزياح، الإيقاع، الوطن والتصوير، دون أن ننسى الجانب الموسيقي ممثلا في عنصر التوازي.

1 - اللغة الشعرية:

الشعرية (Poetics) مصطلح قديم حديث في ذات الوقت، فقد عرف منذ أرسطو في كتابه "فن الشعر" أما مفاهيم هذا المصطلح فمتنوعة، وإن انحصرت فكرتها العامة في البحث عن "القوانين التي تتحكم في الإبداع"(2).

يؤكد (كمال أبو ديب)، أن الشعرية خاصية ذات علاقات متشعبة، تنمو بين مكونات النص، ذلك لأن "كلا منهما يمكن أن يقع في سياق آخر دون أن يكون شعريا، لكنه في السياق الذي تنشأ فيه هذه العلاقات، وفي حركته المتواشجة مع مكونات أخرى لها السمة الأساسية ذاتها، يتحول إلى فاعلية خلق

للشعرية، ومؤشر على وجودها"(3).

مفهوم "الشعرية" في الدراسات النقدية العربية الحديثة، يعود إلى اختلاف الترجمات لهذا المصطلح، وقد اختلف الباحثون في فهمه وتفسيره، إلا أن النقاد والفلاسفة القدماء لم يهتموا كثيرا بتحديد المفاهيم، تحديدا يجعل منها مصطلحات ثابتة المعنى(4). يبني السرد في (فوضى الحواس) فضاءه الجمالي بتلبسه روحا جمالية تمنح هذا الجسد حيويته، وفيضه الجمالي الفاعل بجملة تأثيراته، ويتحقق ذلك في لغة القص أن تنفتح هذه اللغة على ذاكرتها الشعرية التي تشرق بحرارة الوجدان والجمال على صورة شعاع شعري ينبثق من الأسلوب الذي يتصل في القص بمعنى "جماع بنيوي لجملة العناصر الأدبية، اللفظية والمعنوية والكلامية والدلالية في الانتظام الذي يحققه الإبداع الأدبي، خلقه، وملاشاته، أي هو الوحدة البنائية لهذه العناصر في حركة سبكها الأدبي والفني"(5).

اقترن ظهور اللغة الشعرية في الرواية العربية، مع ظهور الرواية الحديثة التي جعلت، من هذه اللغة علامة، من علاماتها البارزة. وقد ترافق ذلك مع التحول، الذي طرأ على الأدب بصورة عامة، وعلى الرواية بصورة خاصة، في مرحلة الستينيات من القرن الماضي وقد استخدمت الرواية الحديثة، هذه اللغة الشعرية بهدف استخدام سحرها وجماليتها وتوترها للتأثير في المتلقي، من خلال السحر الذي تمارسه هذه اللغة عليه، كما يقول الناقد الروسي باختين مؤكدا، على دور هذه اللغة في إخفاء البعد الأيديولوجي فيها، والتمويه عليه في الرواية(6).

الشعرية في الرواية ليست منزاحة في جوهرها عن الشعرية في القصيدة التي تعني فيما تعنيه "مجموعة المبادئ الجمالية التي تقود الكاتب في عمله الأدبي، التي تحقق التجاوز والسمو"(7) والانزياح عن المعنى القاموسي للتركيب. إذاً مظاهر الشعرية في القص هي "مظاهر الإبداع الخالق المجادل لواقعه الفعلي، وتراثه الفعلي، ومتميزة أيضا عن مظاهر الخلق اللغوي وأشكاله، لأن الشعرية خلق يستند إلى الإنضاج، وملاشاة تتجلى في الانزياحات"(8) التي ترجع في ذاكرة اللغة إلى شهوة الجمال في الوجود الذي يعني ارتقاء إنسانيا، حضاريا، وجدانيا، ينقل

الوقائع إلى عوالم متخيلة تفيض عليه إشراقا جماليا، مصاقبا لروح الإنسان وتتلاءم سيولة هذه الذاكرة في السرد الروائي عند أحلام مستغانمي لتحرك لغة الرواية باتجاه أداء تشكيلي، جمالي، ينضح شعريتها.

سر نجاح مستغانمي في رواياتها مصدره شعرية لغتها، ولا يقتصر على سحر حكاياتها وحبكة السرد فيها. يقول الباردي في هذا المعنى: "من النادر أن تلقى رواية تظهر للقراء في طبعتها الأولى هذا الرواج الذي لقيته روايات الكاتبة الجزائرية أحلام مستغانمي والناقد المختص عندما ينظر في بناها السردية لا يجد فيها شيئا جديدا، لا في مستوى التقنيات السردية الموظفة فيها، ولا في مستوى إنشائية القص عامة، ومع ذلك انتشرت هذه الروايات واستجابت لأفق انتظار القارئ العادي والقارئ المختص. والسر كل السر في أن الكاتبة أضفت على نصها السردي هذه الغنائية الساحرة والعميقة، التي لا تتوفر عادة إلا في النصوص الشعرية. فقد اقتربت هذه الروايات من الشعر، واستفادت من طاقاته الإبداعية وبنت نصوصا سردية مغايرة - بهذا المعنى- لعبت فيها اللغة الشعرية بإمكانياتها المتعددة دورا أساسيا وجد فيه القارئ ضالته"[9].

إن شعرية "فوضى الحواس" التي يحاول هذا البحث تسليط الضوء عليها، هي ذلك الوهج البراق التي تثيره النصوص الغائبة داخل الخطاب. "فوضى الحواس"، لغة تسري فيها أنفاس الشعر، لغة حسية مليئة بنغمات العالم أجمع. سرد عميق، شاعري، حزين، موجع حد الألم. سياسة، حب، حرب، خيانة، تطرف... كل ما يحمله المجتمع العربي من فوضى وتناقضات لم ولن تنظم ذات يوم[10].

تحاول أحلام مستغانمي من خلال هذه الرواية "فوضى الحواس"، أن تتجاوز القواعد السائدة والمبتذلة، لتغير في لغة الرواية إلى فضاء أوسع، ولا نعني باللغة هنا كلمات النص المجردة بل ما وراء اللغة، كينونة اللغة في حد ذاتها هو ما يهمنا، تحمل الناصة لغة نصها أقصى ما تستطيع البوح به أو الإيماء إليه، فهذا الانحراف أو الانزياح اللغوي، يخرج النص من مجاله النفعي إلى مسار جمالي وشعري،

وذلك لأن الشعرية "هي باستمرار علاقة جدلية بين الحضور والغياب الجماعي أو الإبداعي الفردي والذاكرة الشعرية"(11).

فاللغة لدى أحلام مستغانمي لغة انزياحية، والانزياح: هو استعمال اللغة استعمالا يخرج بها عن المألوف والمعتاد، فيضمن المبدع لنفسه التفرد وقوة الجذب. يقابل مفهوم الانزياح لدى النقاد العرب القدماء مصطلح العدول، وهو يدخل في باب ما يجوز للشاعر والفصيح دون غيرهما، ويرى ابن الأثير العدول من أشكل ضروب علم البيان، وأدقها فهما، وأغمضها طريقا(12).

قد نظر النقد الحديث إلى الانزياح بوصفه أهم عناصر الشعرية، ووسيلة للتفريق بين اللغة الشعرية واللغة العادية. ولا يعني هذا الكلام أن الأمر سيكون عشوائيا، لا يلتزم بالدلالات المعجمية، فالألفاظ تكتسب دلالات أخرى تحقق الدهشة. "فإذا كانت حداثة الأدب، حداثة الكتابة تقتضي إلغاء وظيفة اللغة التبليغية لتحويلها إلى مجرد صمت مطلق فذاك شأن لا نتفق عليه؛ لأننا نعتقد أن وظيفة الكتابة تظل في أي صورة صورتها، وفي أي ثوب نسجته، وفي أي سبيل سلكتها وبأي لغة بلغت بها، تظل في كل الأطوار، وفي غير هذه الأطوار، إن صح، تمثل هذا كتابة باللغة، للغة، عبر اللغة"(13). ابتعدت عن مدلولات أرادتها الكاتبة، ويصل التعارض بين المدلول المعروف والجديد إلى حد التناقض أحيانا. وهي تجعل المتلقي في كثير من الأحيان يصاب بالدهشة وخيبة التوقع التي تحقق جمالية للنص، وشاعرية، ويصل الأمر بالقارئ إلى مرحلة لا يستطيع أن يضبط إيقاع الكلام لغلبة عنصر المفاجأة عليه. ويمكن القول: إن شعرية التلقي تنافس شعرية النص، وشعرية المرسل. فترتبط المفاجأة بالمتلقي، والانزياح هو الذي يحققها. وتقوم شعرية الانزياح على جذب الانتباه، وهو المرحلة الأولى للوصول إلى لذة النص. وتأتي هذه الانزياحات؛ لتحقق دلالات جديدة لا تؤديها اللغة العادية، وتحقق إيقاعا برصف الألفاظ بطريقة تخرج عن القاعدة.

2 - عناصر الشعرية:

لقد استعانت الناصة بعناصر من علم البيان، لتقدم من خلاله نصوصها

الغائبة في قالب شعري وجمالي يتلاءم مع لغة النص: "في النهاية لم يكن من شيء أحتمي به في ذلك الصباح سوى مقولة الشاعر الأيرلندي شيماس هيني: "أمش في الهواء مخالفا لما تعتقده صحيحا"، وهكذا رحت أمشي على عكس المنطق"[14].

ويتغلغل بذلك النص الغائب في نسيج البنية السردية، ليصبح جزءا لا يتجزأ من كيانها الملتهب، ومن صيرورة الأحداث فيها، "لحظتها كان زوربا بوعي الخذلان المبكر يواصل الرقص حافيا على شاطئ الفاجعة، فاردا ذراعيه إلى أقصاها كنبي مصلوب، يقفز على مقربة مني على واقع الطعنات المتلاحقة، بشراسة وجع يجعلك مازوشيا حد النشوة فرحت أواصل الرقص معه منتفضة كسمكة خارجة توا من سطوة البحر"[15]، تستدعي ذراعي زوربا الممتدة امتداد قامته، ملامح اليسوع المصلوب وذلك تعزيزا للجو المأسوي على شاطئ الفاجعة، ويتأكد هذا التأويل عبر صورة شعرية زادها شعرية كثافة المخيال التشبيهي، بدءا بالانزياحات التي شملت الأمكنة المفتوحة فتشكل شاطئ البحر معادلا موضوعيا للفاجعة.

يأخذ النص بعده الشعري أكثر فأكثر، من خلال تحول (أنا) البطلة (حياة) إلى سمكة تنتفض، كناية عن الإحساس بالاختناق والرغبة في الانتحار، ذلك "ليست الإشكال في التحليل سوى أدوات متنوعة، تعتمد عليها اللغة لإنتاج هذا النوع من الكثافة الجمالية الشعرية"[16].

تمسك مقولة بودلير بزمام الحدث الروائي، إذ يرد "كلمات وسؤال لا أكثر ويصبح العالم أجمل، وتصبح الأسئلة أكبر، ولكن لا وقت لي للإجابة عنها، مأخوذة أنا بهذه الحالة العشيقة، مأخوذة حد الأرق بمقولة لبودلير: منعتني من النوم كل إنسان جدير بهذا الاسم، تجثم في صدره أفعى صفراء تقول (لا) كلما قال (أريد)، قضيت ليلي في محاولة قتل تلك الأفعى، اكتشفت قبل الفجر بقليل أنها أفعى بسبعة رؤوس وأنك كلما قتلتها ظهرت لك (لا) أخرى، شاهرة في وجهك لأسباب أخرى أكثر من حرفي نهي وتحذير، وبرغم ذلك غفوت وأنا أقرض تفاحة الشهوة على مرأى من رؤوسها"[17].

تشكل الرواية بذلك متحفا للغة الشعرية، التي تتبدى عبر عدة مستويات وأشكال حيث يجري فيها السرد الفني العالي، جنبا إلى جنب مع القصيدة النثرية، والقصائد الشعرية والنصوص الشعبية، والتناصات المختلفة "كل الأشياء التي تصادفني، والتي أصبح اسمها (نعم) يا كل الكون الذي يستيقظ جميلا على غير عادته، من نقل إليك خبر (نعم) أيتها الأغاني التي يرددها المذياع هذا الصباح، كأنه يدري ما حل بي، أيتها الطرقات المشجرة التي تمتد أشجارها حتى قلبي، أيتها الطاولات التي تنتظر على رصيف شتوي عشاقه"[18] تحيلنا هذه القصيدة النثرية بمختلف ألوان البيان، إلى ظاهرة أخرى وهي تفاحة الشهوة، لتذهب بذاكرة القارئ مباشرة إلى قصة "سيدنا آدم" مع التفاحة، التي أخرجته من الجنة، لقوله تعالى: "فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى، فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وعصى آدم ربه فغوى"[19].

تستثمر أحلام مستغانمي هذا الوعي بالنص الغائب، مستعينة بعناصر الشعرية لتضفي على السرد عمقا آخر، وتحوله إلى عنصر نشط وفعال تحيله إلى تأويلات متعددة "مذهل هو عالم الأيدي، في عريه الفاضح لنا، ولا عجب أن يكون الرسامون والنحاتون، قد قضوا كثيرا من وقتهم في التجسس على أيد كانوا يدخلون منها إلى لوحاتهم ومنحوتاتهم، حتى إن النحات (رودان) الذي أخذت الأيدي كثيرا من وقته وتركت كثيرا من طينها على يديه كان يلخص هوسه بها قائلا "ثمة أيد تصلي وأيد تنشر العطر وأيد تبرد الغليل... وأيد للحب"، فكيف له إن ينحت واحدة دون أخرى؟ ذلك أن اليدين تقولان الكثير من أشيائنا الحميمية، تحملان ذاكرتنا، أسماء من احتضنا يوما، من عبرنا أجسادهم لمسا أو بشيء من الخدوش"[20].

تواصل الناصة استحضارها للنصوص الغائبة، التي لها علاقة بعناصر الشعرية في نصها الروائي "لم أفهم كيف؟ بغباء مثالي وقعت في فخ كل الإشارات المزورة التي وضعها الحب في طريقي، وإذا بي أثناء وهمي باكتشاف

رجل، كنت أكتشف آخر، لا أدري في أية محطة أخطأت قطار الحب (الأول)، فأخذت قاطرة أوصلتني إلى حب آخر؟ كسائح شارد يأخذ الميترو لأول مرة، كمغامر يكتشف قارة دون قصد وفي لحظة شرود عاطفي، أخطأت وجهتي وقلبي، أخطأ كولومبس فاكتشف أمريكا ومات وهو يعتقد أنه اكتشف الهند"[21].

تواصل الروائية توظيفها الشعري للنصوص الغائبة، "وإذا بالطاولة المربعة التي تفصلها، تصبح رقعة شطرنج، اختار فيها كل واحد، لونه ومكانه واضعا أمامه جيشا... وأحصنة وقلاعا من ألغام الصمت، استعدادا للمنازلة.

- أجابته بنية المباغتة: الحمد لله.

الأديان التي تحدثنا على الصدق، تمنحنا تعابير فضفاضة، بحيث يمكن أن نحملها أكثر من معنى أو ليست اللغة أداة ارتياب؟

- أضافت بزهو من يكتسح المربع الأول: وأنت؟

ها هي تتقدم نحو مساحة شكه وتجرده من حصانة الأول، فهو لم يتعود أن يراها تضع الإيمان برنسا لغويا على كتفيها"[22].

فالشعرية تأخذ من فنيات علم البلاغة كالاستعارة والتشبيه، والتي "تتصدر النص، ليست حلية يتزين بها النص كي يفتن القارئ ولكنها لب وجوده وسر سحره"[23] كما يحمل هذا النص في طياته صورة كنائية، رمزية تظهر من خلال لحظات الترقب والتوتر التي يثيرها النص الغائب (الشطرنج)، من خلال رموز مشفرة بلغة الاحتدام والرغبة في مباغتة الطرف الآخر وإلحاق الهزيمة به، إن التحريف الذي يلحق باللغة المعيارية هو الذي "يشكل الخلفية التي تعكس الانحراف الجمالي المتعمد للغة الشعرية، فوجود اللغة الشعرية، إذن، مرتهن بوجود هذه اللغة المعيارية"[24].

يزيح قول لاعب الشطرنج (كاسباروف) بمخزونه المقترن بأجواء الانتصار والترقب المشهد الروائي برمته صوب فضاء شعري، تشكل فيه المقولة محورا موحيا للروائية لتحيطه بألوان البيان، إذ يرد منعكسا من خلال وعي (حياة)، "أي حجر

شطرنج تراه سيلعب، هو الذي يبدو غارقا في التفكير مفاجئ، وكأنه يلعب قدره في كلمة؟

تذكرت وهي تتأمله ما قاله كاسباروف الرجل الذي هزم كل من جلس مقابلا له أمام طاولة شطرنج قال: "إن النقلات التي نصنعها في أذهاننا أثناء اللعب، ثم نصرف النظر عنها تشكل جزءا من اللعبة، تماما كتلك التي ننجزها على الرقعة".

لذا تمنيت لو أنها أدركت من صمته، بين أي جواب وجواب تراه يفاضل، فتلك الجمل التي يصرف القول عنها تشكل جزءا من جوابه"[25].

3 - الإيقاع:

يعد الإيقاع عنصرا مهما من عناصر الشعرية، ونجده بأشكال مختلفة في النص الأدبي. وقد تحقق الإيقاع في ثلاثية أحلام مستغانمي بنسبة كبيرة جدا فلم يفسد نثرية الرواية، ولم يؤثر في سردها أو حوارها. وقد ظهر في ثنايا الخطاب التأملي والحكمي.

تضم هذه الرواية في ثناياها تيارا من الإيقاع وتموجاته الرنانة، ينساب مع بعض النصوص الغائبة ويؤدي وظيفة شعرية، مع العلم أن إيقاعها قد يبدو خافتا وقليل الظهور إلا أنه موجود، "فأعود رفقة البحر مشيا على الأقدام، أمشي وتمشي الأسئلة معي وكأنني أنتعل علامات الاستفهام، نيتشه كان يقول: "إن أعظم الأفكار هي تلك التي تأتينا ونحن نمشي"، فأمشي ولكن كل فكرة يأتيك بها البحر تذهب بها الموجة القادمة"[26]، ظهر جمال الإيقاع من خلال التكرار، تكرار الحروف، والتشابه بين الألفاظ. وهو ما يعرف بالجناس حين تجتمع لفظتان في الحروف، وتختلفان في المعنى، فيحقق هذا الأمر إيقاعا مائزا. فيشكل هذا التكرار أحد عناصر الإيقاع، "لأن تكرار الإيقاع هو إعادة للماضي فكأننا في اللازمن، وتفرض الموسيقى نفسها في أذهان متلقيها بتكرار عناصر البناء"[27].

من الملاحظ أن اللغة الشعرية تتجسد في "فوضى الحواس" بشكل واضح، منذ بدايتها إلى نهايتها، فهذه المستويات الكثيفة من الشعرية تدفع السرد إلى

مناطق قصية من الكتابة الجمالية، فليس غريبا أن يتحول هذا المقتطف السردي إلى قطعة موسيقية فقد سعت أحلام مستغانمي إلى استنباط أقصى ما عند اللغة لتفعل بها ما فعله "بيتهوفن مع قصيدة شلر (الفرح)، ومثل تحول روميو وجولييت إلى باليه، وكذلك تتحول القصائد إلى لوحات مرسومة"[28]. "النوم في النهاية هو أكثر خيباتك ثباتا، وجوارها سؤال بالقلم بصيغة أكبر، تأتي كما لو أنها الجملة الأولى في السيمفونية الخامسة لبتهوفن: "والحب إذن؟"، ويصمت الأزرق"[29].

4 - الوطن:

يشكل المكان أحد الفضاءات المهمة في شعرية البنية السردية للنص، فهو بمثابة "القاعدة المادية الأولى التي ينهض عليها النص ويستوعبها حدثا وشخصية"[30] حيث مع الحياة عبر حيثيات لها جذورها الموغلة نحو الماضي، التي تدعم بناء الحاضر وترصد المستقبل وهذا ما تشكله قسنطينة كمعادل موضوعي بالنسبة إلى (حياة)، التي تحاول الهرب من قيود التقاليد والأعراف، فتلجأ إلى مقولة بودلير ولكن ببعد مضاد، فهي تجعل قسنطينة مدينة شرعية ترفض الشهوة.

تعي أحلام مستغانمي جيدا دور الوطن في النفوس، فتحاول بلغتها الشعرية أن تقدسه، أن تمنحه بعض العرفان بالجميل، أن تعزيه وتمسح الغبار عن ألوانه "أولئك الذين ظنوا أن جثمانه قد يمر سهوا في غفلة من الوطن، أن موته قد يكون حادثا لا حدثا في تاريخ الجزائر. تراهم توقعوا له... جنازة كتلك؟ انهيار صاعق للأشياء، وطن يغمى عليه يدخل حالة من الهستيريا، يبكي رجاله كالأطفال في الشوارع يهتفون "إنا هنا" تخرج نساؤه ملتحفات بالأعلام الوطنية، حاملات مع موتاهن رجلا لم يحكم كي تغطي صوره الشوارع... إنما كي تغطي صورة الجزائر صور القتلى الذين يملأون صفحات الجرائد. رجل لم يمش يوما باطمئنان على تراب الوطن، تحمله القلوب، أمواجا بشرية نحو التراب"[31].

تجسد شعرية الوطن هنا من خلال العلاقة بين "الشعرية والسياسة وهو أمر بإمكان الجميع ملاحظته، لكنه يستدعي تفكيرا في نظرية اللغة وفي التاريخ"[32]

وتفكير في الوطن وما آلت إليه أوضاعه، ومن الملاحظ أن أحلام ناقشت أكثر المواضيع السياسية تأزما والتي خلقت الفوضى التي عاش فيها الشعب الجزائري. "ليخرج العالم العربي بألحان حماسية تطالب بإطلاق سراح الزعماء الخمسة، أناشيد تلقفتها أفواه أطفالنا وحناجر رجالنا وزغاريد نسائنا. كنا نبكي... ووحده التاريخ كان يضحك، فهو وحده كان يدري ما لم يتوقعه أحد"(33).

تواصل الروائية حكايتها مع قسنطينة التي تشكل الفضاء الأوسع، وبؤرة التأزم "أعود إلى قسنطينة متحاشية النظر إلى هذه المدينة، كنت أتمنى لو أراها بعيون بورخيس عندما يرى "بوينس آيرس" بعينين فاقدتي البصر، عساني أحبها، دون ذاكرة بصرية... أحيانا يجب أن نفقد بصرنا، لنتعرف مدنا لم نعد لفرط رؤيتها نراها"(34).

ففي هذه الرواية تطل الذات (أنا حياة) إطلالات زمنية ومكانية كثيرة، يتشابه فيها الماضي مع الحاضر، من خلال بنية السرد التي تناسب أجواء الخطاب الروائي ذلك أن "الشعرية هي وظيفة من وظائف العلاقة بين البنية العميقة والبنية السطحية"(35).

5 - التصوير:

لغة النثر لغة إخبارية، ولغة الشعر تصويرية إيحائية، لكن الأجناس الأدبية تتجاور، ويحدث تبادل في المواقع "فإذا الشعر نثر إذا كان نظما، وإذا النثر شعر إذا كان مشبعا بالصور، مثقلا بالرؤى الشفافة، محملا على أجنحة الألفاظ ذات الخصوصية الشعرية"(36). ينبع جمال الصور لدى مستغانمي من التنافر، فهي تجعل من المتنافر تماثلا دالا على وعي ثقافي تجاه موضوعات الحياة التي تقدمها، فتصور عالمها الروائي توافقا وتضادا عبر نظام نسقي خاص يجعل هذه الأنساق تشغل وظائف جمالية لا حصر لها، وتحفز المتلقي؛ لتأويلها. فقد تجسد الحزن، وتحول إلى طوابق يكتشفها الرائي، وهو يتسلقها، وصاحب العمارة يقف مذهولا. أبرز ما يميز الصور الشعرية لدى مستغانمي خروجها عن المألوف فهي مدهشة، مبتكرة، تولد من اللفظ العادي دلالات مجنحة. "الوطن الذي يملك، متى شاء، حق

تجريدك من أي شيء، بما في ذلك أحلامك، الوطن الذي جردها من أنوثتها، وجردني من طفولتي، ومشى، وها هو ذا يواصل المشي على جسدي وجسدها، على أحلامي وأحلامها، فقط بحذاء مختلف، إذ ليس معي جزمة عسكرية... ومعها حذاء التاريخ الأنيق"(37).

يصعب تسمية الخطاب السردي لدى أحلام مستغانمي خطابا روائيا، ذلك لأنه خطاب شعري بالدرجة الأولى، وسننطلق من فكرة أن النص الإبداعي يتمرد على كل القوانين، ويتجاوز القوالب الجاهزة. فالإبداع يعتمد على التجاوز والتخطي.

الخاتمة:

لقد استعانت الكاتبة في نسيج روايتها بالشعر وجعلته ينسل إلى نصها ليغدو جزءا من أجزاء الرواية على مستوى اللفظ والصورة وعملت على أن يصهر هذه الظواهر الشعرية في بنيته القصصية وأن يضبط بوصلته داخل النص الروائي بحيث لا يخرج عن طبيعة النص القصصية السردية.

هذه اللغة قد أفسحت المجال للكاتبة أن تعيش لذة أدبية يشاركها فيها القارئ كذلك، لقد أرادت الكاتبة من خلال ألفاظها الشعرية أن تصنع عالما لغويا تنتظمه مجموعة من العلاقات، لا مجموعة من الألفاظ، فتتحرك هذه اللغة من خلال هذه العلاقات وفضاء النص لخلق مكونات معرفية جديدة، فيعمل على إعادة إنتاج الهوية الثقافية الجزائرية من جديد أعمق وأشمل.

إن الشعرية في رواية "فوضى الحواس" تمثل عنصرا أساسيا في إنشائية هذا النص وتجلى البعد الشعري في نفس الوقت في أسلوبية الرواية وتجلت عناصر الشعرية في هذه الرواية وربطت أحلام مستغانمي العلاقة بين السردي والشعري وحققت التفاعل بين هذين الجنسين. رسمت الكاتبة الصورة الشعرية، صنوف الخرق والعدول ومظاهر الشعرية وحضور الأنا الغنائي، شعرية الشخصيات، شعرية المكان والزمان في مستوى الرواية.

الهوامش:

1 - جماليات التناص في فوضى الحواس، جامعة تيارت.
2 - عثمان ميلود: شعرية تودروف، الدار البيضاء 1990، ص 8-9.
3 - كمال أبو ديب: في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1987، ص 14.
4 - عدنان بن ذريل: اللغة والأسلوب، دار مجدلاوي، ط2، 2006، ص 86.
5 - جماليات التناص في فوضى الحواس.
6 - وائل بركات: ترجمة في مفهومات بنية النص، دار المعهد، دمشق 1996، ص 56.
7 - مفيد نجم: شعرية اللغة وتجلياتها في الرواية العربية، مجلة نزوى.
8 - عدنان بن ذريل: اللغة والأسلوب، ص 88.
9 - سمر الديوب: شعرية النثر في ثلاثية أحلام مستغانمي، مجلة طنجة الأدبية.
10 - زهرة كمون: الشعرية في روايات أحلام مستغانمي، دار صامد، سلسلة بحوث أكاديمية، صفاقس 2007، ص 23.
11 - كمال أبو ديب: في الشعرية، ص 127.
12 - جماليات التناص في فوضى الحواس.
13 - عبد الملك مرتاض: الكتابة من موقع العدم، دار الغرب، وهران 2003، ص 53.
14 - أحلام مستغانمي: فوضى الحواس، دار الآداب، ط5، بيروت 1998، ص 64.
15 - المصدر نفسه، ص 291.
16 - صلاح فضل: بلاغة الخطاب وعلم النص، ص 70.
17 - أحلام مستغانمي: المصدر السابق، ص 255.
18 - نفسه.
19 - سورة طه، الآية 120-121.
20 - أحلام مستغانمي: فوضى الحواس، ص 176.
21 - المصدر نفسه، ص 329.
22 - المصدر نفسه، ص 21.
23 - عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ص 25.
24 - جماليات التناص في فوضى الحواس.
25 - أحلام مستغانمي: فوضى الحواس، ص 22.
26 - المصدر نفسه، ص 328.
27 - عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ص 24.

28 - المصدر نفسه، ص 325.
29 - أحلام مستغانمي: المصدر السابق، ص 222-223.
30 - خليل شكري هياس: فاعلية الذاكرة في الكتابة الشعرية، ص 177.
31 - أحلام مستغانمي: المصدر السابق، ص 338.
32 - جماليات التناص في فوضى الحواس.
33 - أحلام مستغانمي: المصدر السابق، ص 241.
34 - المصدر نفسه، ص 331.
35 - كمال أبو ديب: في الشعرية، ص 57.
36 - عبد الملك مرتاض: النص الأدبي من أين وإلى أين، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1983، ص 26.
37 - أحلام مستغانمي: فوضى الحواس، ص 102-38.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Abū Dīb, Kamāl: Fī ash-shiʻriyya, Mu’assasat al-Abḥāth al-ʻArabiyya, Beirut 1987.

2 - Abū Durayl, ʻAdnān: Al-lugha wa al-’uslūb, Dār Majdalāwī, 2nd ed., Amman.

3 - Al-Dayūb, Samar: Shiʻriyyat an-nathr fī thulāthiyyat Aḥlām Mosteghanemi.

4 - Al-Ghadāmī, ʻAbdallah: Al-Khaṭī’a wa at-takfīr.

5 - Barakāt, Wā’il: Tarjama fī mafhūmāt bunyat an-naṣ, Dār al-Maʻhad, Damascus 1996.

6 - Faḍl, Salāh: Balāghat al-khitāb wa ʻilm an-naṣ.

7 - Hayyās, Khalīl Shukrī: Faʻiliyyyat adh-dhākīra fī al-kitāba ash-shiʻriyya.

8 - Kammoun, Zahra: Ash-shiʻriyya fī riwāyāt Aḥlām Mosteghanemi, Dār Sāmed, Silsilat Buḥūth Acadimiyya, Sfax 2007.

9 - Miloud, Othman: Shiʻriyat Todorov, Casablanca 1990.

10 - Mortad, Abdelmalek: Al-kitāba min mawqiʻ al-ʻadam, Dār al-Gharb, Oran 2003.

11 - Mortad, Abdelmalek: An-naṣ al adabī min a’yna wa ilā ’ayna, Dīwān al-Maṭbūʻāt al-Jāmiʻiyya, OPU, Alger 1983.

12 - Mosteghanemi, Ahlam: Fawḍa al-ḥawās, Dār al-Adāb, 5th ed., Beirut 1998.

13 - Najm, Mufīd: Shiʻriyyat al-lugha, Majallat Nazwā.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 147 - 169
ISSN 1112-5020

حول النشوء التاريخي للعلوم العربية الإسلامية

د. إسماعيل نوري الربيعي
الجامعة الأهلية، البحرين

الملخص:

كانت التطورات التي ظهرت في الدولة العربية الإسلامية، قد فرضت جملة من الحاجات التي ارتبطت بالجانب العلمي. وبانفتاح العرب على معارف الأمم الأخرى مثل الفرس والهند واليونان، وتنوع الكتابات وتعدد الموضوعات التي تعرضت لها، كان من الطبيعي أن يواجه العرب اختلافا واضحا في المناهج والأساليب والطرق العلمية، والواقع أن كل هذا قد ترك أثاره في الأسلوب الذي انتهجه العالم العربي. وبقدر انفتاح العرب على الفلسفة اليونانية، فإن هذا الانفتاح كان يتبدى واضحا في طرق الكتابة وأساليب المعالجة للأفكار الواردة في شروحاتهم وكتاباتهم. فالتأثير يبرز عادة من الأصول التي تم استقاء المعرفة منها، وليس أدل من وضوح اللمسات الهندية في علم المثلثات العربي على سبيل المثال.

الكلمات الدالة:

تاريخ العلوم، الحضارة العربية، الإسلام، الفلسفة، التأثر.

About the historical development of Arab-Islamic sciences

Dr Ismail Noori Mseer
Ahliya University, Bahrain

Abstract:

The developments that appeared in the Arab Islamic state imposed a set of needs that were associated with the scientific aspect. With the openness of the Arabs to the knowledge of other nations such as Persia, India and Greece, and the diversity of writings and the multiplicity of topics that were exposed to it, it was natural for Arabs to face a clear difference in curricula, methods and scientific ways, and in fact all of this left its traces in the method adopted by the Arab world. As far as the openness of the Arabs to Greek philosophy, this openness was evident in the ways of writing and the methods of treatment of the ideas contained in their explanations and writings. The influence usually emerges

تاريخ النشر: 2013/9/15
imseer@yahoo.com

from the origins from which the knowledge was derived, and it is not evident from the clarity of Indian touches in Arab trigonometry, for example.

Keywords:

history of science, Arab civilization, Islam, philosophy, influence.

تقول العرب لكل شيخ طريقته، على اعتبار الفروق الفردية لكل عالم ومفكر، هذا بالإضافة إلى هيمنة طبيعة الموضوع، الذي يتحدد عادة بنمط محدد من الإجراءات، وهكذا تعامل العرب مع الموضوعات العلمية بنفس أقل ما يقال عنه "تقدميا" على اعتبار الوضوح والأمانة والدقة والصبر والأناة. كل هذا يقترن بطبيعة التعاليم الإسلامية التي كانت تؤكد على مبدأ التسامح واحترام حقوق الآخرين والتواضع والتعاون(1). ومن هنا أيضا تم إنتاج العلم العربي بثقافة إسلامية عامة شاملة لكل الأجناس والأقوام التي عاشت في كنف الدولة العربية الإسلامية(2)، واحتضنت أصحاب المواهب والكفاءات العلمية من الديانات الأخرى، ليقدم الصابئ والمسيحي واليهودي نتاجه العلمي في خدمة الأمة والدولة. وليس أدل من تمثل المسلمين للروح الإنسانية، من المقولة الشهيرة التي أطلقها الخليفة علي بن أبي طالب، حين أعترض عليه أحد المسلمين، عندما ساوى بينه وبين رجل ذمي، إذ أجابه قائلا: "إن لم يكن صنوا لك في الدين، فهو صنو لك في الإنسانية".

ومهما قيل عن محدودية مشاركة العنصر العربي(3) في إنتاج العلم، وأن القسط الأكبر كان قد ظهر على يد العناصر غير العربية إلا أن النتاج كان يصدر باللغة العربية، التي مثلت الحاضن الثقافي، من خلال استيعابها لمفردات ومصطلحات العلوم الجديدة. وهذا ما يتبدى وبشكل جلي في شمولها وبساطتها وقدرتها على إيصال المعاني والأفكار بشكل واضح، حتى أن مهمة علماء اللاتين الذين قاموا بنقل التراث اليوناني الذي ترجم إلى العربية، وجدوا مهمتهم واضحة ومترابطة، ولا تحتاج إلا جهد الترجمة، فالأفكار يمكن استيعابها، والكتب العربية

التي احتوت العلم العربي يسودها التبويب والتدرج[4] والنتائج الدقيقة.

برزت جملة من المؤثرات في تكوين العلم العربي، كان الأهم من بينها تطلعات العلماء غير المسلمين، للتوجه إلى مراكز علمية تتقارب وميولهم الفكرية والعقيدية، فمهما كان القول على التسامح، والآلفة التي كانت سائدة في الحضارة العربية الإسلامية، إلا أن الخصائص الفردية كان لابد لها، أن تظهر تأثيراتها، وعلى هذا اتجه العلماء النصارى للنهل من المعين اليوناني، حتى كانت الترجمات بأغلبها تعود إلى هذه الأصول. هذا بالطبع إضافة إلى أن هؤلاء العلماء كانوا يمثلون شريحة لها كيانها وتأثيرها في المجتمع العربي، بالإضافة إلى الطابع الوجداني الذي تمثله المسيحية والذي يلتقي مع الدين الإسلامي. وهنا بالذات[5] كانت المناظرات والمحاورات العقلية، التي مهدت السبيل لتجليات العقل البرهاني، لاقتحام مجال العلوم التطبيقية من كيمياء ورياضيات وطب وفلك.

كانت وحدة التعبير قد تجلت في أبهى صورها، عند العلماء العرب، بمختلف انتماءاتهم وميولهم وأهوائهم، والمطالعة الدقيقة والناقدة للمؤلفات العلمية التي تم إنتاجها في المجال العربي الإسلامي، تؤكد الخضوع الشامل للهوية الحضارية العربية بشكل إجماعي. حتى غدا من العسير اكتشاف هوية الكاتب الأصلية، إن كان مسيحيا أو يهوديا، وهكذا تعاملت أوربا حين ترجمت النتاج العلمي العربي، وفق معيار موحد يقوم على عروبته وإسلاميته.

على الرغم من التطلع الواسع نحو ترجمة النصوص اليونانية، إلا أن الترجمة توجهت نحو العلوم الهندية والفارسية والسريانية، وبهذا تميز العلم العربي بسمة الانفتاح والتحرر من القيود والجمود. ولم ينزع العالم العربي إلى إغماط حقوق العلماء، بل كانت الجهود والحقوق محفوظة، نتيجة لسيادة قيم النزاهة في المنظور العلمي، والواقع أن مجال الترجمة كان من الأعمال الدقيقة التي تستدعي المعرفة الحاذقة والتامة باللغتين التي يتم النقل عنها ولها، ولذلك كانت العناية باختيار المترجمين وإخضاعهم المباشر للمتابعة والمراقبة الصارمة، على اعتبار أن هذا العمل يرتبط بنقل الأصول التي، إذا ما تعرضت للتشويه، فأن النتائج ستكون على البناء

العلمي[6]، الشامل الذي كان يؤمل منه الكثير.

ومهما حاول البعض من الباحثين في مجال تاريخ العلوم، الإقلال من دور العرب العلمي، ودمغهم بوصمة النقلة والحفاظ على تراث الآخرين، فإن الواقع كان يشير عكس ذلك. فإذا ما أخذنا الترجمة بعينها، لوجدنا فيها جهدا سخيا وافرا، لا يقل شأنه عن أي إبداع آخر، خصوصا إذا ما كانت الترجمة أمينة وأصيلة وقادرة على نقل الأفكار بموضوعية وشمول. قد يمكن التغاضي أو ربما إمرار بعض الأفكار التي تظهر في مواضيع العلوم الإنسانية، إلا أن العلوم التطبيقية لا يصدق عليها[7] هذا الأمر، لخضوعها المباشر إلى التجربة والملاحظة.

كان لحالة الاستقرار والتنامي أثرهما في التطلع نحو الترجمة، التي تحقق المعرفة بتجارب الأمم الأخرى، والمستوى الذي وصلوه في مختلف المجالات. فالرغبة الشخصية التي يشير إليها المؤرخون لدى بعض الخلفاء والأمراء، لم تكن الدافع الوحيد، بل أن حالة التقدم ووفرة الأموال التي خلفتها الفتوحات الإسلامية، وحالة التلاقي المباشر مع الأمم ومحاولة التناغم والتفاهم مع ثقافاتها يكاد يكون الأثر الأهم في ولادة ظاهرة الترجمة بهذه الكثافة والقوة. فيما كان للعاملين الديني والسياسي أثرهما في محاولة فهم الظواهر التي غدت تستشري في الواقع الإسلامي، لاسيما في موضوعات الفرق الدينية والمذاهب والعقائد ومحاولات استيعاب العقيدة السليمة، أو حالة الصراع السياسي[8] الذي احتدم بين الأطراف المؤثرة والتحولات التي ظهرت على الدولة في أعقاب وفاة الرسول "صلى الله عليه وسلم"، وتقلب الأحوال السياسية ما بين "راشدية - أموية - عباسية" والظروف المتعلقة بمفاهيم الخلافة - الأمارة - الشورى. وإذا ما كان الإسلام بروحيته العربية قد تم استيعابه في الفترة المبكرة، فأن دخول العناصر الأجنبية أقحم عليه الكثير من الأفكار والعقائد، التي صارت محورا غنيا للمناظرات الدينية، إن كان في المجال الإسلامي[9] المحض أو ما بين الإسلام والأديان الأخرى، أو مع بعض التيارات الأخرى كالملحدين على سبيل المثال.

إن طبيعة العقل العربي التي تقوم على البساطة والوصول إلى الحقائق بأقصر

السبل، جعل التوجه نحو ترجمة الفلسفة والمنطق أمرا ضروريا، للتمكن من استثمار خطوات المنهج الذي استخدمه مناظروهم الذين استعانوا به بشكل صارم، كما أن المواجهات والمناظرات وبحكم استمراريتها، فرضت على المسلمين الاستعانة به، كمنهج استدلال عقلي، وليس كعقيدة بديلة. لعل الدليل الأبرز في هذا يكمن في تطلع الترجمة نحو موضوعات محددة، تمثلت في المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية، والتي كان للعرب دور الحفاظ فيها على تراث اليونان العلمي وتقديمه إلى أوربا بشكل منظم مستند إلى[10] الشروح والإضافات الدقيقة.

تعرض موضوع الأصول العلمية للكثير من البحث والتقصي، ما بين أنها تعود لليونان، أو الفرس أو الهنود، إذ يشير ابن النديم إلى أن مصدر العلوم كانت اليونان وقد لعب دور الوسيط لها العرب، حيث برزت حركة نقل الكتب من الفارسية إلى العربية على يد مجموعة من المترجمين كان[11] من أبرزهم أبن المقفع. في حين يعارض أبن خلدون هذه الفكرة ويشير إلى أن أصل العلم كان في بلاد فارس وقد تم نقله إلى[12] اليونان عن طريق الإسكندر. أما أبن أبي أصيبعة فيشير إلى أن العلوم وصلت إلى اليونان عن طريق مصدرها الأصلي وهي[13] بلاد الهند.

برز العديد من العلماء الموسوعيين، الذين اجتهدوا في أكثر من مجال علمي، وتمكنوا أن يضعوا الشروح والمؤلفات في ميادين العلوم الإنسانية والطبيعية، ولعل الرازي (ت 313هـ) يعد خير شاهد على هذه الظاهرة، حيث أتخذ من المنهج النقدي أساسا لكل الأعمال التي تعرض لها، وأعلن بشكل واضح عن أهمية الحرية الفكرية وأنها السبيل لبلوغ أعلى المراتب بالنسبة للحضارة[14]. فيما برز الجاحظ في الفلسفة والأدب، وتمكن من تقريب موضوع الفلسفة وتبسيطها، وتقديمها واضحة إلى الوسط العربي، أما أبو حيان التوحيدي فقد تمكن من صياغة أفكاره بسلامة وعمق ووضوح، ولم يختلف في ذلك أبن النديم الذي اتصف بالأمانة والموضوعية، أو عمق الأفكار ودقتها لدى الفارابي الذي أنتقل بالفكر من مجال التنظير إلى التطبيق، وابن سينا الذي جعل من المنطق الأساس الذي يستند إليه في البحث

العلمي حتى قيض له أن يضع الشروح وتقديم النقد العلمي البناء، المستند إلى الأساس العلمي نحو أساطين الفكر اليوناني مثل أفلاطون وأرسطو، مشيرا إلى أنه لا يوجد إنسان معصوم عن الخطأ، بل من لا يعمل لا يخطئ، وقد طبع بهذا الاتجاه نتيجة للمنهج التجريبي الذي عمل عليه واستوعبه بشكل واضح وراسخ(15).

خضع تصنيف العلوم عند العرب للفكرة السائدة لدى أرسطو الذي عمد إلى تصنيفها وفق أساسين؛ الرياضي والفيزيائي، حيث يخضع الأول لاعتبارات العدد والحجم، أما الثاني فيهتم بوزن العناصر والحركة(16)، والواقع أن هذا التصنيف كان نتاجا للتأثر بحركة الترجمة للتراث اليوناني. أما التصنيف الأعم والأشمل فقد خضع لاعتبارات اهتمامات العلوم ومعالجاتها حيث العلوم النقلية والعلوم العقلية، وقد يبرز تصنيف آخر مثل علوم العرب(17) وعلوم الأوائل. والواقع أن الأمر برمته لا يتوقف عند حدود التطبيق وتحديد الأنواع، بقدر ما تبرز واضحة في طبيعة المكانة التي أحتلها العلم العربي داخل مجاله الثقافي والحضاري. ومن دون شك فإن العلم العربي تمكن أن يحظى بمكانة رفيعة ومقام سام، بحكم الحاجة إليه، لكن المهم في الأمر كله، يتعلق بالمنظومة الفكرية التي أطرت مكوناته وحددت تجلياته العقلية، ولابد من القول إن المعين المعرفي الذي تم النهل منه والاستناد إليه قد تحدد في المنظور الأرسطي، الذي بلغ حالة الاكتفاء الذاتي، وتحددت آفاقه ضمن المجال الحضاري اليوناني، الذي عانى من الأفول والنهاية، وهكذا أستند العلم العربي إلى نظام معرفي متوقف.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الاتصال مع المنظور الأرسطي، لم يتم بشكل مباشر، بقدر ما كان ثمرة من ثمار الاتصال مع مدرسة حران والإسكندرية، اللتين نالتا من التغيرات الكثيرة، بل والتشويهات بحكم تقادم الزمان والابتسار وضياع الأصول، حتى ليكاد الاطلاع على الأصول التي قد تم وضع اليد عليها ناقصا ومجزوءا بالإضافة إلى هذا أن نشوء العلم العربي لم يكن مجرد عملية نقل مباشر، وانغماس في تطبيقات النظرية اليونانية، إنما كان الاجتهاد واضحا في تقييم هذه الأفكار ومحاكمتها والإضافة عليها ونقدها، إلا أن هذا العمل بقي يعاني من

النقص لاعتبارات ثقافية، يعود مرجعها إلى طبيعة النشاط العقلي داخل الحضارة العربية الإسلامية، التي اعتمدت على منظورها الديني الخاص، حيث الإسلام الذي كان يعمل وفق نظام "الدين والدنيا"، وعلى هذا فأن العلم ما فتئ يراوح في البحث عن ترسيخ مكانة ما بين فروض الدين وحاجات الدنيا، فالعالم العربي المسلم يسعى جاهدا إلى مرضاة الله للوصول إلى الحقيقة، ويحاول تطمين حاجات نفسه والآخرين في التوجه نحو تحقيق النتائج في الواقع الحياتي. في ظل كل هذا بقي العلم يمارس فروضه خارج الإطار الثقافي، أو بالأحرى على هامشه. لفقدانه الانتماء في لجة المواجهة ما بين الدين والفلسفة، فالعالم العربي لم يكن رجل دين ولم يكن بالفيلسوف المحض، ولعل البعض منهم وعى هذه الحالة، ليتوجهوا نحو الدراسات والاهتمامات الموسوعية، حتى لا نعدم وجود من أشتغل في العلوم الدينية إضافة إلى اشتغاله المباشر في العلوم التطبيقية، أو توجهه نحو الدرس الفلسفي بالإضافة إلى ميدانه العلمي المباشر.

إن الإطار التاريخي الذي نشأ فيه العلم العربي، يكاد يكون محددا في الرغبة إلى التعويض. وهذا ما نشهده لدى الأمير الأموي خالد بن يزيد، الذي وجد في العلم تعويضا عن حلمه المضيع في الخلافة، فكان[18] اتجاهه نحو العلم كوسيلة للتعويض المعنوي حيث حظي بلقب[19] حكيم بني أمية، وأداة للحصول على إحدى وسائل السلطة الأكثر أهمية، ممثلة بالمال عن طريق التوجه نحو السيمياء وتحويل المعادن الخسيسة إلى ثمينة، وهو في هذا لم يتوان عن التصريح بأن علمه سيكون في خدمة أصحابه من الأصدقاء الخلص، هذا على صعيد المعلن، أما المضمر فأنه يحوي على دعوة لجذب الأنصار لدعمه في تحقيق حلمه.

ليس من الاتهام في شيء، الإشارة إلى أن دور العالم العربي كان يدور في فلك النخبة وتطمين حاجاتها المباشرة، أن كان في البحث عن صحة البدن حيث فرضت حاجة الخلفاء للعناية بصحتهم وملازمتهم، كما بدأت للظهور وبشكل بارز[20] لدى معاوية بن أبي سفيان، أو العناية المثيرة للانتباه من قبل أبي جعفر المنصور بالمنجمين حين تداخلت وظيفة[21] المنجم بالفلكي. أما الأثر الأكثر

حضورا في محاولة تركيز الفاعلية للدور الثقافي، فكان قد ظهر خلال حكم المأمون الذي أراد من العناية بالعلوم وترجمتها والتشجيع على إعلاء دور العلم والعقل، خلق نوع من التوازن بين القوى الفكرية المتصارعة، حيث الخلاف الفقهي على أشده بين الثقافة الرسمية والمعارضة.

ويعمد الدكتور محمد عابد[22] الجابري للإشارة إلى أن الصراع السياسي بين الأطراف المتصارعة، جعل من الأفكار التي يطلقها العلماء زائدة عن الحاجة، ولا يتم التوقف عندها طويلا، لانعدام وظيفتها الأدائية في خلق نظرة جديدة إلى الحياة والكون، هذا بالطبع على صعيد البناء العقلي والثقافي. أما الإشارة التي يطلقها "توبي هاف"[23] حول الدور الاجتماعي الذي لعبته القوى الدينية في محاربة العلوم العقلية، وعملها على تشجيع العلوم السرية، من سيمياء وتنجيم، فإنها تحمل الكثير من العسف والأبتسار، على اعتبار أن هذه العلوم عاشت جنبا إلى جنب مع العلوم التطبيقية، واشتغلت في حاضنة واحدة، ممثلة بالثقافة العربية الإسلامية التي انفتحت على علوم الأوائل بحرية وتسامح. بدليل أن البعض من العلماء أشتغل على العلوم مخضعا إياها للمنطق مثل الفارابي وابن سينا، في حين أجتهد آخرون في تطبيق المنهج التجريبي مثل الحسن بن الهيثم[24] وجابر بن حيان الكوفي.

1 - تطور علوم الكيمياء:

كان العقل العربي قد سعى نحو تثبيت دعائم المنهج العلمي، من خلال التطلع والاهتمام بالبحث والتقصي والتجربة، ولعل ميدان الكيمياء قد مثل الجانب الأكثر مباشرة في تحديد معالم هذا الاتجاه، حيث كانت البراعة في مجال العمل على المواد، في مجال التبخير وتصفية المواد، وصولا إلى تحليل المواد للوقوف على السوائل والحوامض، ومن ثم العمل على تركيبها، بلوغا لتحقيق الأهداف الرئيسة في تحديد معالم صورة العلم العربي وتكامله. والواقع أن علوم الكيمياء وبقدر اعتمادها على عنصر التجريب والاختبار، لم يكن لها أن تظهر لولا تظافر جهود العلماء في مجالات الطب والرياضيات[25] والعلوم الدقيقة الأخرى.

ويبقى الدور الأهم للعلم العربي، فاعليته وأثره البارز في النقلة النوعية التي شهدها علم الكيمياء، وانتقاله الواضح من مراحلة العلم القديم والذي كان يطلق عليه "السيمياء" إلى العلم الواضح الأثر والفاعلية وهو الكيمياء. فبقدر ما كانت تسود الأول الخرافة والشعوذة، والمحاولات المستندة إلى غاية تحويل المعادن الخسيسة إلى ثمينة، فإن هذا الأثر هذب على يد العالم العربي وغدا له مقصد سام تتجلى أهميته في الخدمة المباشرة التي يمكن أن يقدمها إلى عموم الناس، إن كان في مجال الدواء والتطبيب والشفاء، أو استخدام المواد في المجال الحرفي والصناعي، وجعله يسيرا وممكنا في تطوير الإمكانات المتاحة. من هنا صارت الكيمياء علما له فروضه وقوانينه التي يقوم عليها ويستند في تأصيل شرعيته المعرفية[26]. والملفت للنظر أن علم الكيمياء الحديث إنما استمد الأسس التي يقوم عليها، من الجهد الذي باشره العالم العربي المسلم.

لا يمكن إغفال الدور اليوناني المهم في الريادة لعلم الكيمياء، حيث وضعوا الأسس النظرية لهذا العلم، لكنهم انغمسوا في الأوهام التي روج لها كهنة الإسكندرية، حول موضوع تحويل المعادن، لاسيما وأن هذه المدينة كانت تمثل الأصل التي نشأ فيه هذا العلم. فيما كان الاتصال الأول للعرب بعلوم الأوائل قد تمثل في ترجمة علوم الكيمياء، بناء على الرغبة الجامحة من قبل الأمير الأموي خالد بن يزيد (ت 85هـ)، حيث اتصل بمجموعة من علماء الإسكندرية طالبا منهم ترجمة بعض الكتب العلمية، والتي تهتم بموضوع السيمياء المختلف بالطبع عن موضوع الكيمياء[27]. ويعود الجهد الأبرز في ترجمة علوم الصنعة إلى إصطفن القديم الذي، كان يقيم في مدينة الموصل أما المشتغل الآخر في هذا المجال، فكان مريانس من سكنة بيت المقدس، الذي عرفت عنه البراعة والحذق في تحويل المعادن إلى ذهب، على اعتبار المعرفة الموروثة عن هرمس مثلث الحكمة[28].

إن الأثر الذي خلفته الكيمياء العربية، كان قد تبدى جليا واضحا في ترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية، حيث استفاد العلم الأوربي الحديث منها بشكل واضح، ومثلت نقطة الانطلاق للتوسع في الأبحاث وتأسيس العلم الحديث.

والواقع أن الدور العربي في تنظيم أبحاث الكيمياء، ونقلها من التنظير إلى التجريب، بل وفرزها عن الاتجاهات القديمة التي، كانت تركز على جانبي السحر والشعوذة.

ولابد من الإشارة بجلاء أن التطبيقات الكيميائية، كانت قد ظهرت في أكثر من مجال، مثل صناعة الصابون والورق والدباغة على الجلود، وصناعة الحديد والأدوية، واستخراج المعادن وصناعة العطور، حيث يتم الاشتغال على أنواع مختلفة من خلاصات الأزهار. ولم يتم للعرب بلوغ هذه الأعمال، لولا الاستناد إلى جملة من الفاعليات الكيميائية مثل التقطير والتصعيد والتذويب، هذا بالإضافة إلى اكتشاف العديد من المركبات مثل؛ الكحول والصودا الكاوية والحامض الكبريتي وماء(29) الذهب.

كان للمنهج العلمي حضوره الفاعل، في الفعاليات المرتبطة بالكيمياء من حيث المتابعة والتدقيق والفحص والدراسة المستمرة. وقد استثمر العالم العربي معارفه المتنوعة في العلوم الأخرى، من أجل النهوض بهذا العلم. حيث جعل من الرياضيات وسيلة لضبط التفاعلات الكيميائية وقياسها، فيما مهد الاستنباط والاستنتاج لبلوغ مراحل متقدمة في هذا المجال كاكتشاف التصفية والتبخير، ومن دون الإيغال في التجارب الخاصة بأحلام العلماء وطموحاتهم الواسعة، فإن النزعة التجريبية سارت بشكل مترادف ما بين العلمي الذي وجه نحو بلوغ مراحل متقدمة في استخدامات الكيمياء من حيث التقطير والتذويب، والجانب المرتبط بالأحلام القديمة التي داعبت خيال العلماء مثل اكتشاف إكسير الشباب وحجر الفلاسفة الذي يحول(30) المعادن الرخيصة إلى ذهب.

إن الدراسات المكثفة التي قام بها العلماء العرب، جعلت منهم يعمدون إلى تقسيم المواد إلى أربعة أقسام رئيسة تمثلت في: المعدنية والنباتية والحيوانية والمشتقة، واجتهدوا في وضع تقسيمات فرعية لبعض الأقسام الرئيسة، حين عمدوا إلى وضع ستة أقسام للمواد المعدنية انطلاقا من دراسة الخواص والوظائف والتأثيرات لهذه المواد. ولعل الأثر العربي في الكيمياء الأوربية يتجلى واضحا في

بروز المصطلحات العلمية العربية مثل: القلي، البورق، الطلق، الأبنيق، الأكسير، الكحول، القصدير، التنور، الزرنيخ، الدانق[31]، الخميرة، الفار، أبو القرعة.

ترتبط براعة العرب في علم الكيمياء، بالاتجاه نحو التصنيع، حيث تم تسخيره بشكل مباشر في تأسيس مصانع الورق في الكثير من أقاليم الدولة الإسلامية، وما كان لهذا التطور من أثر بارز في تقدم الثقافة والمعرفة الإنسانية، بل أن أثره كان ذا طبيعة مباشرة في ظهور اختراع الطباعة في أوربا، على اعتبار التمهيد، هذا بالإضافة إلى التطور البارز في صناعة الزجاج وظهور الألوان والنقوش الفنية المميزة عليها، فيما مكنت روح الابتكار والتجريب إلى اكتشاف العديد من المركبات الكيميائية، التي تؤدي إلى الحد من انتشار النار في بعض المواد[32]. والواقع أن الروحية العلمية هذه ما كان لها أن تبرز وتظهر للوجود، لولا المنهج العلمي النقدي المستند إلى الملاحظة والتجربة، حتى أنهم وجهوا أسهم النقد العلمي البناء إلى النظريات التي قدمها كبار فلاسفة العلم القديم، من أمثال أرسطو، وقدموا البديل العلمي المستند إلى الحقائق.

لم يتوقف الإنجاز العلمي العربي، عند حدود المعطيات المباشرة في المركبات وتحليلها، أو الإشارة إلى الأدوات التي يجب الاشتغال عليها والتعرض لوصفها، والدخول في تحديد أبعادها. بل كان الدور الأهم قد تركز في موضوعة السبيل إلى التحصيل العلمي، إذ حدد العالم العربي المسلم إلى أن الخطوة الأولى التي ينبغي على المشتغل بالكيمياء الأخذ بها، العناية بالعمل الجاد والانغماس في التجربة، على اعتبار أن الكيمياء علم تطبيقي، أما التنظير فإنه يسند هذا العلم ويقوم من خطواته. فيما كانت الوصايا تترى حول أهمية الإنجاز وصدقه، وضرورة العناية بالمادة التي تقدم خدمة للناس، والابتعاد عن التجارب التي لا نفع فيها، أو أن بلوغها قريب من المستحيل. وكان للتنظيم دوره في التجربة العلمية[33]، فالإشارة الدائمة كانت تتركز حول الأسباب المرتبطة بكل خطوة من التجربة من أجل بلوغ الفهم، وهذا بالطبع سيقود إلى إمكانية الوقوف على النتائج، والتي لا يمكن الوصول إليها، إلا عن طريق الصبر والمتابعة الحثيثة مع دقة التدوين لكل عملية

ووضعها بكل تركيز مع العناية بكل الظروف المحيطة بالتجربة. ولعل الشروح التي وضعها جابر بن حيان الكوفي الذي عاش في كنف البرامكة خلال العصر العباسي[34] في كتابيه نهاية الأنتان ورسالة الأفران، تؤكد على المنهج التجريبي وأهمية وصف التجربة والعمليات المرافقة لها.

2 - تطور علم الفلك:

بلغ العلم العربي مستوى رفيعا وبشكل ملفت للنظر، والسؤال الأكثر حضورا في هذا المجال، كان يرتبط بطبيعة الظروف التي أحاطت بهذه الأمة الشفاهية، والنقلة الهائلة في أسلوب التفكير والتنظير والتوغل في مجال معرفي هو الأشد والأدق، بل والأكثر اختلافا عن طبيعة التكوين للعقلية العربية، هذا على صعيد السؤال الذي يصدر عن الآخر.

لابد من التوقف عند حقيقة علمية، ارتبطت بهذه النهضة، التي لم تظهر فجأة، أو كنبت شيطاني من دون جذور أو أساس له ما يسنده ويدعمه. فإذا ما كانت ظاهرة طارئة ولفترة محدودة من تاريخ الزمان، لكان لهذا السؤال ما يبرره. لكن الأحداث والوقائع كانت تشير إلى تاريخ طويل متراص مترابط مستمر، وجهد حضاري له سلوكه وخصائصه وسماته وفروضه وأسانيده واعتباراته، هكذا كان العلم العربي وليد الجهد العقلي للعرب الذين تمازجوا مع العقيدة الإسلامية التي تحث على العلم والمعرفة[35]، وتصل بها إلى درجة الفريضة، بل أن مداد العلماء ساوته جنبا إلى جنب مع دماء الشهداء.

على أية حال لا يمكن للفضول المعرفي أن يظهر فجأة، في وسط متهم بالجهل والأمية، بل أن العقل العربي كان بحاجة إلى الحافز الذي تمثل بالإسلام بكل رؤاه وتجلياته العقيدية والفكرية، حتى كان الانفتاح على العالم بكل فضائه واتساعه[36] فكان العلم العربي هو النتيجة الأشد وضوحا والأكثر جلاء. فيما لعبت الحضارة والنظم دورها في تشجيع وحفز العقول للتفكير والعمل الجاد من أجل التحصيل وبذل الجهود المباشرة في تحريك وتغيير صورة العالم[37]. وكان للوسط الاجتماعي دوره الهائل في دفع هذه الظاهرة إلى الأمام، حيث أغدق

أولو الأمر بكل غال ونفيس لدعم العلماء، وقربوهم وجعلوهم في منزلة خاصة ومكانة أثيرة، حتى لم يخل مجلس خليفة أو وال أو وجيه من وجود عالم يتصدر الجلسة، ويحظى بكل مظاهر التعظيم والتبجيل[38] ولم يقف الأمر عند مجتمعات الواجهة، بل أن الكثير من العلماء توجهوا نحو العلم حبا له، مزاوجين ما بين الرغبة الدافقة بالمعرفة والتوجه نحو[39] مرضاة الله حيث الفرض الديني.

في هذا الوسط ازدهرت الحياة العقلية، من خلال المناقشات والمحاورات والمناظرات التي كانت تجري في قصور المدن الإسلامية وحواضرها، وأسواق الوراقين التي كانت تقدم الجديد من[40] من الترجمات، عن اليونانية والسنسكريتية والسريانية والقبطية والفارسية، هذه الحركة الفاعلة والناشطة لم تفضل ميدانا على ميدان آخر[41]، ولم تحتكر علما أو تصادر رأيا، بل كان لحرية الفكر والعقيدة أثرها في نشوء الإبداع واتساع مجالاته، أن كان في المجال الإنساني أو العقلي[42] ولم يتم إغماط حق جهد عالم أو يهمل نتاج، حتى صارت المؤلفات العربية الإسلامية في مجال العلوم المختلفة تقدم إلى الناس كافة[43].

كانت النشأة قد اعتمدت على الترجمة، وبجهد فردي من لدن الأمير الأموي خالد بن يزيد (ت 85هـ). ومهما قيل عن النزعات والغايات التي رافقت العمل الذي أقدم عليه الأمير، إلا أننا نضع أيدينا هنا على تاريخ يشير إلى البدايات المرافقة للعلم العربي. ولعل الظاهرة الأكثر تميزا تتجلى في تنافس الحكام المسلمين على جذب البارزين من العلماء إلى بلاطهم، وعملوا كل جهدهم نحو جعل العالم متفرغا لبحوثه ودراساته[44]، من خلال تقديم كل وسائل الدعم المادي وبشكل سخي.

حظي العالم العربي بالإجلال والتقدير، حتى أن الخلفاء لم يتوانوا عن تقديم مظاهر الاحترام والتبجيل لهم، وليس أدل من موقف الخليفة هارون الرشيد في تقديره الشديد للعالم أبي معاوية الضرير[45]. أما المأمون فقد جعل لحنين بن أسحق عن كل كتاب يترجمه في علوم الأوائل مقدار وزن الكتاب[46] ذهبا. والتكريم الكبير الذي قدمه المنصور بن أبي عامر في الأندلس لصاعد البغدادي خلال

النصف الثاني للقرن الرابع الهجري[47]. ولا يمكن إغفال اهتمام الحكم المستنصر في الأندلس في دعم العلماء والمؤلفين، حتى أنه كان يتابع نشاطاتهم العلمية والفكرية، بدليل أنه أرسل مكافأة مالية إلى أبي الفرج الأصفهاني كي يعمل على إتمام كتابه الأغاني[48]. أما الخليفة العباسي المعتضد بالله (ت 289هـ) فكان يشير إلى أهمية المكانة والمنزلة للعلماء وأن مقامهم أجل من مقام[49] الأمراء. وكان الحاكم الفاطمي قد توجه نحو متابعة أخبار العلماء وما توصلوا إليه من اكتشافات وأبحاث، حتى أنه في هذا المجال لم يتوان عن استدعاء الكثير منهم إلى بلاطه وإغداقه عليهم بالكثير من العطايا والهبات[50] بشكل سخي. وما يقال عن هؤلاء لا يقل عن العطاء والرعاية التي بذلتها الدولة الإسلامية التي ظهرت إبان انحلال القوة السياسية المركزية في بغداد، حيث كانت الدولة الطاهرية والحمدانية والغزنوية تقدم كل ما يمكن أن يغري العلماء للإقامة لديهم، كدليل على العزة والمنعة والأهمية، وفي هذا يكون الأمراء هم في حاجة إلى العلماء.

في مثل هذه الأجواء توجه العالم العربي نحو البحث والتقصي عن الحقائق، وقد شملت اهتمامات العلماء ميادين متنوعة وكثيرة، كان الأبرز من بينها علم الفلك، الذي نشأ في بدايته على أساس التنجيم ومعرفة الطالع والمستقبل، على الرغم من رفض الإسلام القاطع للتعامل مع مواضيع كهذه، وكانت الحضارات القديمة قد ولعت بمواضيع النجوم ودراسة مواقعها، وتعددت وظائفها حتى تطلع الكثير منهم إلى عبادة النجوم والكواكب، وربط البعض ما بين النجوم والحظ والمزاج الشخصي. وإذا ما كان مؤرخو العلم قد أشاروا إلى أن البداية الحقيقية لعلم الفلك قد برزت خلال العصر العباسي، لاسيما بعد أن تم فرزه عن التنجيم، فإن الأمر لم يكن ليبعد توجه بعض الخلفاء العباسيين من استشارة المنجمين في الكثير من القضايا، بل أن العديد من الأسماء العلمية البارزة إنما دخلت البلاط العباسي بصفة منجمين[51]، وهذا ليس بالأمر الغريب خصوصا إذا ما تمت دراسته وفق السياق الثقافي والتاريخي لتلك المرحلة.

كان التنجيم جزءا من إيقاع الحياة، فكل عمل يتم ربطه بحركة النجوم

والكواكب، فيما كان الأطباء يربطون بين الحالة المرضية وإمكانية علاجها وموقع[52] النجوم. وإذا ما كان العباسيون قد عرف عنهم عنايتهم بتطوير علم الفلك، فإن الأصول التي استندوا إليها كانت تعود إلى بعض التراجم التي ظهرت في العصر الأموي، حيث تمت ترجمة كتاب مفتاح النجوم، المنسوب إلى هرمس مثلث الحكمة، والواقع أن الأعمال كان يتم ربطها باسم هرمس، انطلاقا من العناية بطبيعة الاتجاه الديني الذي يولي أسماء الأنبياء[53] كل تقديس واحترام، وعلى هذا فإن محاولة التبجيل كانت بادية وظاهرة في هذا الاتجاه. أما التأثير الإسلامي فيبدو واضحا من خلال الفرائض وارتباطها بالكواكب والنجوم وحركة الشمس فالصلاة باعتمادها على مواقيت حركة الشمس والصوم وارتباطه بظهور هلال شهر رمضان[54]، ومعرفة مكان القبلة لأداء الصلاة هذا بالإضافة إلى المطالعة المباشرة لظواهر الكسوف الشمسي والخسوف القمري. ولم تكن لتخفي تأثيرات المعرفة المتداخلة ما بين علوم الفلك والتنجيم لدى الهنود والسريان واليونان والبابليين والفراعنة والفرس.

على الرغم من انفتاح علم الفلك العربي على معارف الأمم المختلفة، إلا أن الهيمنة الواسعة كانت للتراجم اليونانية، لاسيما شروحات بطليموس ذات الأصول الثابتة والواضحة، وكان لتعاملهم الدقيق مع نظرياته، أن تمكنوا من إدخال الكثير من التحسينات على هذا النظام في مجال دائرة البروج ومتوسط حركة الكواكب السيارة ودراسة الاعتدالين، وقيض لهم أن يقدموا دراسات دقيقة ووافية في هذا المجال من خلال الاستناد إلى الحسابات الرياضية، حتى ليمكن القول إن العرب قدموا نظريات بطلميوس[55] الفلكية بشكل جديد ودقيق.

لقد تمكن العرب من نقل الفلك من مجال النظرية إلى التطبيق، خصوصا وأنه حظي بالاهتمام المباشر من قبل المأمون (198-218هـ) الذي وجه مجموعة من الفلكيين لوضع زيج خاص جديد، أطلق عليه "الزيج المأموني" الذي اعتمد على حساب الإسطرلاب والمزولة والمحلقة، ولم يتوقف الأمر عند بغداد، بل أن المراصد سرعان ما انتشرت في عموم الأقاليم الإسلامية فكانت؛ مرصد شيراز

الذي أسسه عبد الرحمن الصوفي (ت 376هـ)، ومرصد القاهرة الذي أسسه ابن يونس (ت 400هـ)، فيما أسس نصير الدين الطوسي (ت 672هـ) مرصد مراغة، ومرصد سمرقند الذي قام بإنشائه أولغ بك في القرن التاسع الهجري. وكان لهذه المراصد دورها الفاعل في إدخال بعض الجداول الفلكية الجديدة، مما يؤكد جدية عمل هذه المراصد، وقدرة العالم الفلكي[56] العربي للتعامل مع أدواته العلمية بكل مهارة وإتقان.

بعد سقوط بغداد عاصمة الخلافة العباسية بعام واحد سنة 657 للهجرة، يتم تدشين مرصد مراغة في جنوب تبريز الواقعة في بلاد فارس، تحت إشراف الطوسي، والواقع أن هذا المرصد كان يحتوى في رغبة بنائه، على غاية موجهة نحو بعض المراصد الأخرى التي تداخلت وظيفتها ما بين الفلك والتنجيم. وعليه كانت الصرامة العلمية الأكثر حضورا، سواء في الإعداد لبنائه الذي استغرق حوالي ثلاثين عاما، أو في استقطابه لأبرز الكفاءات العلمية في مجال الفلك والرياضيات، ولم يتم الاكتفاء بجعل هذا المرصد ورشة عمل، بل كان الاتجاه لتأسيس مدرسة علمية بحثية، من خلال المكتبة الكبيرة التي حوت على نصف مليون كتاب، وجموع الطلبة البارزين الذين قارب عددهم المائة، حيث تلقوا العلم على يد الطوسي والأزدي (ت 660هـ) والشيرازي (ت 710هـ) وابن الشاطر (ت 674هـ) وعلى الرغم من اعتماد هذا المرصد على أموال الوقف لتمويله إلا أن أعماله لم تستمر، إذ تعرض للتوقف[57] بعد خمسين عاما. لقد تمكنت مدرسة مراغة الفلكية الخروج من عباءة بطليموس، واستطاعوا أن يصنعوا الدراسات العميقة والرائدة في مجال النظام الشمسي والأجرام ودراسة حركتها، والتفصيل في بيان حركة ودوران الكواكب، استنادا إلى النماذج النظرية المستندة إلى الرياضيات، والملاحظة المباشرة[58] من خلال أجهزة المرصد.

إن استناد علم الفلك العربي على بطليموس، لا يعني أن الاطلاع كان مقتصرا عليه، بل أن الجهد العلمي لاسيما في الترجمة كان قد تطلع نحو الكثير من المؤلفات اليونانية مثل ميتن وأكتيمن وأوتولوكس وأسطر خوس وأراطوس

وهيبسكلس وأبرخوس، هذا طبعا بالإضافة إلى كتاب بطليموس المعروف بالمجسطي ومعناه الترتيب، وهي تسمية عمد إليها المترجمون العرب والذي يحتوي على ثلاثة عشر شرحا في مواضيع، كروية الأرض ومركزيتها ودراسة الأبراج الفلكية. وفي هذا يتجلى الجهد الذي بذله العلماء العرب في الاطلاع على علوم الأوائل، والسعي إلى نقدها وتحليلها، وبناء نظرياتهم الجديدة بأفق وسعة يدل على حسن الاطلاع والوعي الدقيق بالنصوص، بل أن الأهم في كل هذا يتوضح في تطور(59) ووضوح الفكرة التي ترجمها العرب عن النص اليوناني، بل وتفوقها عليه في توضيح الفكرة المراد شرحها.

إذا كانت الأسبقية في ترجمة النصوص الفلكية وعلوم الأوائل بصفة عامة قد ارتبطت بخالد بن يزيد، فإن الأسبقية في التأليف الذي خطا على نحوه الآخرون، قد ارتبطت بعبد الرحمن الصوفي (ت 376هـ) لاسيما كتابه(60) صور الكواكب الثابتة، لكن هذا لم يمنع من تداخل المعلومات لدى بعض الفلكيين ما بين الاعتقادات السائدة والخلط في بعض التقاويم كما لدى البتاني (ت 317هـ)(61)، لكن هذا لا يقلل البتة من النتاج الذي قدمه، لاسيما الزيج الصابي(62) الذي يعد الأهم في هذا المجال، وكان قد توصل إليه من خلال الأرصاد المباشرة في أنطاكية(63).

يعود الوصف الأول لآلة الإسطرلاب إلى القواعد التي وضعها بطليموس في مؤلفاته، وتكمن أهمية هذه الآلة في تركيزها على خط الاستواء ويكون النظر إلى القطب، ويحتوي الإسطرلاب على دائرة الميل الزاوي والإحداثيات المتعلقة بالسمت، حيث يتم رسمها على واجهته، ونتيجة لرسم النجوم الصغيرة على الشبكة المتصلة به، فإنه كان يستدعي عددا كبيرا من الصفائح، مما يجعله ثقيل الوزن. لكن العلماء العرب وضعوا تصوراتهم الخاصة بتجديده وتطويره، حيث عمل علي بن خلف الذي عاش في بلاط طليطلة خلال القرن الخامس الهجري، على وضع الصفيحة الشاملة، فيما تبعه فلكي عربي آخر هو أبو إسحاق النقاش الزرقيال الأندلسي (ت 477هـ) ليصنع الصفيحة الزرقالية. فيما تمكن مظفر الدين

الطوسي (ت 610هـ) من ابتكار[64] الإسطرلاب الخطي.

كان علماء الأندلس قد بذلوا جهودا بارزة في مجال تطوير الآلات الميكانيكية لرصد الكواكب، وكان من بينهم عباس بن فرناس (ت 274هـ) الذي عاش في قرطبة وتمكن من صنع آلة ميكانيكية لضبط الوقت، أما ابن السمح (ت 427هـ) فقد قيض له أن يتم الآلة الميكانيكية الراصدة. وإذا ما كانت الجهود قد بذلت في الجانب العملي، فإن الجانب النظري كان يبرز بكل فاعلية وتأثير في مجال علم الفلك وتأثير الرياضيات فيه لاسيما حساب المثلثات الذي كان يستخدم في تحديد الجهات.

الهوامش:

1 - جرجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، دار الهلال، القاهرة 1958، ج3، ص 153.

2 - قدري حافظ طوقان: العلوم عند العرب، دار اقرأ، ص 78.

3 - ابن خلدون: المقدمة، لجنة البيان العربي، القاهرة 1957، ص 172.

4 - عبد الحميد صبرا: العلوم الدقيقة، من كتاب عبقرية الحضارة العربية، ترجمة عبد الكريم محفوظ، الدار الجماهيرية، مصراته 1990، ص 205.

5 - شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وإحسان العمد، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1998، ج2، ص 141.

6 - أمين أسعد خير الله: الطب العربي، ترجمة مصطفى عز الدين، المطبعة الأمريكانية، بيروت 1946، ص 48.

7 - ناجي معروف: أصالة الحضارة العربية، دار الثقافة، بيروت 1975، ص 433.

8 - جلال مظهر: حضارة الإسلام وأثرها على الترقي العالمي، مكتبة الخانجي، القاهرة 1974، ص 245.

9 - حسين حمادة: تاريخ العلوم عند العرب، الشركة العالمية، بيروت 1987، ص 45.

10 - زيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي، منشورات المكتب التجاري، بيروت 1969، ص 384.

11 - ابن النديم: الفهرست، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ص 242.

12 - ابن أبي أصيبعه: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت 1965، ص 9.

14 - شاخت وبوزورت: المصدر السابق، ص 152.
15 - قدري حافظ طوقان: المصدر السابق، ص 81.
16 - عبد الحميد صبرا: المصدر السابق، ص 206.
17 - د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1991، ص 333.
18 - ابن النديم: الفهرست، ص 497.
19 - ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة 1948، ج2، ص 232.
20 - ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء، ص 161.
21 - قدري طوقان: المصدر السابق، ص 65.
22 - د. محمد عابد الجابري: المصدر السابق، ص 345.
23 - توبي هاف: فجر العلم الحديث، ترجمة، د. أحمد محمود صبحي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت 1997، ج1، ص 78.
24 - المصدر نفسه، ص 77.
25 - حسين حمادة: تاريخ العلوم عند العرب، ص 93.
26 - قدري حافظ طوقان: العلوم عند العرب، ص 32.
27 - ابن النديم: الفهرست، ص 242.
28 - المصدر نفسه، ص 255.
29 - عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب، دار العلم للملايين، بيروت 1970، ص 242.
30 - خليل داود الزرو: الحياة العلمية في الشام، دار الآفاق الجديدة، بيروت 1971، ص 271.
31 - سامي حمارنة: الكيمياء والتنجيم، من كتاب عبقرية الحضارة العربية، الدار الجماهيرية، مصراته 1990، ص 272.
32 - قدري حافظ طوقان: المصدر السابق، ص 31.
33 - جلال محمد عبد الحميد موسى: منهج البحث العلمي عند العرب في العلوم الطبيعية والكونية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1982، ص 60.
34 - جمال الدين القفطي: تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت)، ص 160.
35 - طاش كبري زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلم، دار الكتب العلمية، بيروت 1985، ج1، ص 10.

36 - عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، دار المعارف، القاهرة 1969، ص 5.
37 - عمر رضا كحالة: العلوم البحتة في العصور الإسلامية، المكتبة العربية، دمشق 1972، ص 3.
38 - جلال محمد عبد الحميد موسى: منهج البحث العلمي عند العرب في العلوم الطبيعية والكونية، ص 80.
39 - جاك ريسلر: الحضارة العربية، ترجمة غنيم عبدون، الدار المصرية، القاهرة، ص 272.
40 - غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1964، ص 51.
41 - مصطفى الشكعة: معالم الحضارة الإسلامية، دار العلم للملايين، بيروت 1975، ص 12.
42 - محمد عبد المنعم خفاجي: الإسلام والحضارة الإنسانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973، ص 11.
43 - زيغريد هونكة: شمس العرب تسطع على الغرب، ص 49.
44 - محمد الحسيني عبد العزيز: الحياة العلمية في الدولة الإسلامية، وكالة المطبوعات، الكويت 1973، ص 17.
45 - عز الدين فراج: فضل علماء المسلمين على الحضارة الأوربية، دار الفكر العربي، القاهرة، (د.ت)، ص 36.
46 - ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص 260.
47 - ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1948، ج2، ص 488.
48 - أحمد بن يحيى الضبي: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق فرانسيسكو كوديرا، مطبعة روخس، مدريد 1884، ص 217، "نسخة مصورة".
49 - ابن أبي أصيبعة: المصدر السابق، ص 296.
50 - جمال الدين القفطي: تاريخ الحكماء، ص 166.
51 - قدري حافظ طوقان: العلوم عند العرب، ص 65.
52 - أمينة رشيد: الحقيقة عند العرب في الكتاب الأكبر لروجه بيكون، من كتاب أضواء عربية على أوروبا في القرون الوسطى، ترجمة د. عادل العوا، منشورات عويدات، بيروت 1983، ص 76.

53 - محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ص 175.

54 - عبد الله أنيس الطباع: مقدمة تاريخ افتتاح الأندلس لأبن القوطية القرطبي، مؤسسة المعارف، بيروت 1994، ص 58.

55 - روم لاندو: الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت 1962، ص 253.

56 - عبد الحميد صبرا: العلوم الدقيقة، ص 215.

57 - توبي هاف: فجر العلم الحديث، ج1، ص 252.

58 - المصدر نفسه، ص 81.

59 - شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ج2، ص 332.

60 - قدري حافظ طوقان: تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك، دار الشروق، القاهرة 1963، ص 89.

61 - عمر فروخ: تاريخ العلوم عند العرب، ص 166.

62 - شاخت وبوزورث: المصدر السابق، ص 205.

63 - عبد المنعم صبرا: المصدر السابق، ص 217.

64 - قدري حافظ طوقان: العلوم عند العرب، ص 133.

References:

1 - ‘Abd al-Azīz, Muḥammad al-Ḥussaynī: Al-ḥayāt al-‘ilmiyya fī ad-dawla al-islāmiyya, Wikālat al-Maṭbū‘āt, Kuwait 1973.

2 - Al-Ḍabbī, Aḥmad ibn Yaḥya: Bughyat al-multamis fī tārīkh rijāl ahl al-Andalus, edited by Franciscus Codera and Julián Ribera., Madrid 1884.

3 - Al-Jābirī, Muḥammad ‘Abed: Takwīn al-‘aql al-‘arabī, Center for Arab Unity Studies, Beirut 1991.

4 - Al-Qifṭī, Jamāl al-Dīn: Tārīkh al-ḥukamā’, Maktabat al-Muthannā, Baghdad (n.d.).

5 - Al-Shak‘a, Mustafa: Ma‘ālim al-ḥaḍāra al-islāmiyya, Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, Beirut 1975.

6 - Al-Zarrū, Khalīl Dāwud: Al-ḥayāt al-‘ilmiyya fī ash-Shām, Dār al-Afāq al-Jadīda, Beirut 1971.

7 - Farraj, ‘Ezz al-Dīn: Faḍl ‘ulamā’ al-muslimīn ‘alā al-ḥaḍāra al-’uruppiyya, Dār al-Fikr al-‘Arabī, Cairo (n.d.).

8 - Farrūkh, Omar: Al-ʻulūm ʻinda al-ʻArab, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, Beirut 1970.

9 - Ḥamāda, Hussein: Tārīkh al-ʻulūm ʻinda al-ʻArab, Al-Sharika al-ʻĀlamiyya, Beirut 1987.

10 - Ḥamārna, Sāmī: Al-kimyā' wa at-tanjīm, Al-Dār al-Jamāhīriyya, Misrata 1990.

11 - Huff, Toby: Fajr al-ʻilm al-ḥadīth, (The rise of early modern science), translated by Aḥmad M. Subḥī, ʻAlim al Maʻrifa, Kuwait 1997.

12 - Hunke, Sigrid: Shams al-ʻArab tasṭaʻ ʻalā al-Gharb, (Le soleil d'Allah brille sur l'Occident), translated by Fārūq Bayḍūn and Kamāl Dassūqī, Al-Maktab al-Tijārī, Beirut 1969.

13 - Ibn ʻAbd Rabbih: Al-ʻaqd al-farīd, edited by Aḥmad Amīn, Lajnat at-ta'līf wa at-Tarjama, Cairo 1948.

14 - Ibn Abī 'Uṣaybiʻa: ʻUyūn al-anbā' fī tabaqāt al-aṭibbā', edited by Nizār Ridā, Dār Maktabat al-Ḥayāt, Beirut 1965.

15 - Ibn al-Nadīm: Al-fahrasat, Dār al-Maʻrifa, Beirut (n.d.).

16 - Ibn Khaldūn: Al-muqaddima, Lajnat al-Bayān al-ʻArabī, Cairo 1957.

17 - Ibn Khallīkān: Wafayāt al-aʻyān wa anbā' abnā' az-zamān, edited by Muḥammad M. ʻAbd al-Ḥamīd, Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, Cairo 1948.

18 - Kaḥāla, Omar Rīdā: Al-ʻulūm al-baḥta fī al-ʻusūr al-islāmiyya, Al-Maktaba al-ʻArabiyya, Damascus 1972.

19 - Khafājī, M. ʻAbd al-Munʻim: Al-Islām wa al-ḥaḍāra al-insāniyya, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1973.

20 - Khayr Allah, Amīn Asʻad: At-ṭib al-ʻarabī, translated by Mustafa ʻEzz al-Dīn, Al-Maṭbaʻa al-Amrīkiyya, Beirut 1946.

21 - Landau, Rom: Al-Islām wa al-ʻArab, (Islam and the Arabs), translated by Munīr al-Baʻlabakkī, Dār al-ʻIlm li al-Malāyīn, Beirut 1962.

22 - Le Bon, Gustave: Ḥaḍārat al-ʻArab, (La civilisation des Arabes), translated by ʻAdil Zuʻaytar, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, Cairo 1964.

23 - Maʻrūf, Nājī: Aṣālat al-ḥaḍāra al-ʻarabiyya, Dār al-Thaqāfa, Beirut 1975.

24 - Maẓhar, Jalāl: Ḥaḍārat al-Islām wa athāruha ʻalā at-taraqqī al-ʻālamī, Maktabat al-Khānjī, Cairo 1974.

25 - Muntaṣar, ‘Abd al-Ḥalīm: Tārīkh al-‘ilm wa dawr al-‘ulamā’ fī taqaddumihi, Dār al-Ma‘ārif, Cairo 1969.

26 - Mūsā, Jalāl: Manhāj al-baḥth al-‘ilmī ‘inda al-‘Arab, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut 1982.

27 - Risler, Jacques: Al-ḥaḍāra al-‘arabiyya, (La civilisation arabe), translated by Ghunaym ‘Abdūn, Al-Dār al-Miṣriyya, Cairo.

28 - Ṣabrā, ‘Abd al-Ḥamīd: al-‘ulūm ad-daqīqa, translated by Abd al-Karīm Maḥfūẓ, Al-Dār al-Jamāhīriyya, Misrata 1990.

29 - Schacht, Joseph and C. E. Bosworth: Turāth al-Islām, (The legacy of Islam), translated by Ḥussein Mu’nis and others, ‘Alim al-Ma‘rifa, Kuwait 1998.

30 - Tuqān, Qadrī Ḥāfiẓ: Turāth al-‘Arab al-‘ilmī fī ar-riyāḍiyyāt wa al-falak, Dār al-Shurūq, Cairo 1963.

31 - Zadeh, Tash Kubrī: Miftāḥ as-sa‘āda, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1985.

32 - Zaydān, Jurjī: Tārīkh at-tamaddun al-islāmī, Dār al-Hilāl, Cairo 1958.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 171 - 187
ISSN 1112-5020

فلسفة الحب بين العذرية والمثالية
حيزية لابن قيطون والعقاب لكاتب ياسين نموذجين

حميدة سليوة
جامعة سكيكدة، الجزائر

الملخص:

يقدم المقال مقارنة بين شاعرين جزائريين الأول هو الشاعر الشعبي محمد بن قيطون بقصيدته الشهيرة "حيزية"، والآخر هو كاتب ياسين بقصيدته الدرامية "العقاب"، ويبحث في مسألة الحب ليس باعتبارها موضوعا لقصيدتي غزل وإنما بالنظر إلى الفلسفة التي ينطلق منها كل شاعر عندما يتحدث عن المرأة المحبوبة، فهل فلسفة الحب في النصين حيزية والعقاب عذرية عربية أم أنها مثالية أفلاطونية؟ ما هي الدلائل على كل رأي؟ ما هي المشتركات وكذا الاختلافات بين الشاعرين في مسألة الحب؟ وما هي مبررات التشابه والاختلاف؟ أما أهداف الدراسة فهي الوصول إلى حقيقة الحب المثالي الذي يجمع بين قصيدتي حيزية والعقاب، وتوضيح مظاهر تأثر الشاعرين بالنظرة التراثية العربية والغربية الأجنبية للحب.

الكلمات الدالة:

الحب العذري، حيزية، المرأة، الحب المثالي، الموازنة.

The philosophy of love between chastity and idealism
Hiziya by Ben Guitoun and the Punishment by Kateb as models

Hamida Slioua
University of Skikda, Algeria

Abstract:

The article presents a comparison between two Algerian poets, the first is the popular poet Mohamed Ben Guitoun, with his famous poem "Hiziya", and the other is Kateb Yacine with his dramatic poem "The punishments", and he discusses the issue of love not as the subject of two poems of Ghazal, but by looking at the philosophy that every poet starts from when he talks about the beloved woman. So is the philosophy of love in the two texts Hiziya and the Punishments Arab chaste, or is it a Platonic idealism? What are the signs of each opinion? What are the commonalities and differences between the two poets in

تاريخ النشر: 2013/9/15
hamidaslioua@gmail.com

the matter of love? What are the justifications for the similarity and difference? As for the objectives of the study, it is to reach the reality of ideal love that combines the two poems of Hiziya and the Punishments, and to clarify the aspects of the poets influence by the Arab and Western foreign heritage view of love.

Keywords:

chaste love, Hiziya, woman, ideal love, counterbalance.

يحتل الحب مكانا وأهمية بين الموضوعات الشخصية التي يحفل بها الأدب والشعر وهو خاصة روحية خص الله بها الإنسان، ومسألة مشتركة بين عدة علوم ومجالات معرفية كالأدب والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع... وغيرها.

وما يهم أكثر هو أن الحب ليس مجرد عاطفة بين رجل وامرأة؛ بل هو بؤرة التقاء المادي بالروحي والواقعي بالميتافيزيقي. يمثل الحب ثقافة مجتمع وفلسفة خاصة في العلاقات الإنسانية، ولا عجب أن تختلف نظرة العربي عن غيره إذا تعلق الأمر بالعلاقة بين المرأة والرجل؛ ويرجع الاختلاف إلى الفكر والتراث بكل نماذجه العليا.

سنحاول في هذا المقال معالجة هذا الموضوع من خلال تمظهره في نصين جزائريين أحدهما شعر شعبي للشاعر ابن قيطون وهو "قصيدة حيزية" التي تعد رمزا للحب في الشعر الشعبي الجزائري، وقصيدة "العقاب" لكاتب ياسين وهو شاعر كثرت حوله الأقوال والتصنيفات. فما حقيقة الحب الذي يجمع بين القصيدتين؟ هل هو عذري عربي؟ أم مثالي أفلاطوني؟ وإلى أي فلسفة ينتمي ابن قيطون، ثم كاتب ياسين باعتبار أنه كاتب عالمي؟ وما هي الموتيفات الدالة على كل رأي؟ ثم ما دلالة تكرار الموضوع أو عدم تكراره؟

وسنحاول الإحاطة بهذه التساؤلات وفق خطوات نبدأها بمحاولة التعرف على مفهوم الحب في التراث العربي وتوضيح وجهة الاختلاف فيه عن ما هو في الثقافة الغربية، وصولا إلى الجانب التطبيقي الذي نتبع فيه الموضوع بين القصيدة الشعبية والقصيدة الفرنكوفونية، ثم أهم النتائج والملاحظات.

نتوسل في هذه الدراسة المنهج الموضوعاتي لقدرته على استيعاب للنصوص ومناسبته لإجراء المقارنة.

حاول الكثير من الأدباء والمفكرين العرب الإحاطة بمفهوم الحب، ووصل من الأهمية أن خصصت له رسائل ومصنفات من أشهرها: كتاب الزهرة لابن داود، وطوق الحمامة لابن حزم الأندلسي، وكتاب الرياض للمرزباني، ومنازل الأحباب، واعتلال القلوب للخرائطي، ومصارع العشاق لجعفر بن أحمد السراج، ورسالة في العشق لابن سينا... إلخ.

ويعد "طوق الحمامة" أشهر الكتب التي نظرت للحب في التراث العربي، وفيه يعترف ابن حزم بأن معاني الحب لجلالتها صعبت من أن توصف، وأن الناس أطالوا وأكثروا القول في ماهيته، أما هو فيقول: "والذي أذهب إليه أنه اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع... وكل ذلك معلوم بالفطرة في أحوال تصرف الإنسان وزوجه فيسكن إليها والله عز وجل يقول: "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها" ومحبة العشق لا علة فيها إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس"[1].

يلاحظ في كلام ابن حزم التركيز على الملامح الروحية والنفسية للحب والابتعاد عن علاقة الشهوة أو ما له علاقة بالجسد، فتعتبر العفة على هذا أول صفة يتصف بها الحب إذا أراد أن يحافظ على روحيته.

يدل الاستشهاد على تأثر صاحب القول بالوازع الديني والأخلاقي بداية باقتباس من القرآن، قال جل وعلا: "هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها"[2] فالحب حسب ما جاء في الآية الكريمة فطري في النفس الإنسانية، ثم الأخذ من الحديث الشريف الذي يقول: "الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف"، ويوضح هذا الثقافة الدينية الكبيرة المستوعبة في كتاب طوق الحمامة التي تعكس أولا ثقافة صاحب الكتاب وهو الإمام الفقيه ثم ثقافة العصر أي السياق الاجتماعي السائد (القرن العاشر للميلاد) وشيوع النزعة الدينية التي سنت مجموعة ضوابط قننت من خلالها العلاقة

بين المرأة والرجل.

ولا يخفى على القارئ تأثر ابن حزم بالفلسفة اليونانية في قوله: اتصال النفوس المقسومة، ما يجعله يتقاطع مع الأساطير اليونانية القائلة بانقسام النفس إلى شطرين وأن كل شطر إذا ما التقى بنظيره حدث الحب.

ويتبين من العناية الكبيرة التي عناها العرب لهذه المسألة أن الحب مرحب به في الثقافة العربية والإسلامية من حيث هو مشاعر سامية وتوافق بين النفوس خاصة إذا قرن بالزواج.

يقر ابن حزم بعد ذلك بأن للحب علامات وأعراض، أما العلامات هي: "أولها إدمان النظر والعين باب النفس الشارع وهي المنقبة عن سرائرها والمعبرة عن ضمائرها والمعبرة من بواطنها... ومنها الإقبال بالحديث فما يكاد يقبل على سوى محبوبه ولو تعمد غير ذلك"(3)، يعبر ابن حزم الأندلسي في قوله هذا عن دور الجمال في توليد المحبة بين النفوس، ويبدو من خلال قوله أن الحب عاطفة إنسانية يتغلب فيها الهوى على العقل، حتى ليبدو المحبوب معبودا من طرف محبه، ويضيف أن للحب أعراضا كالاضطراب والانفعال مثلا والمرض والسهاد وغيرها، لكنه يصر على ضرورة الوفاء بين المحبين مهما كان المحب جافيا أو بعيدا، ويستنكر الجهر بالحب ويحبذ السرية.

وحتى نتبين الاختلاف بين النظرة العربية والنظرة الغربية في مسألة الحب سنلجأ إلى تفحص بعض الآراء في هذه القضية مع أن المنظرين الغربيين القدامى فيها كثر أمثال أفلاطون وأريسطوفان وأوفيد ودانتي والقديس برنار... وغيرهم.

نكتفي هنا برأي أفلاطون في كتابه "المأدبة" حيث يذكر فيه أن الحب أحد من الآلهة التي وجب تقديسها بل وعبادتها، ويجب أن يكون الحب لأجل الحب وليس لأجل شيء آخر، وقد جاء في الأساطير الإغريقية أنه: "كان هناك إله اسمه (Eros) الذي هو بمثابة تشخيص لتلك القوة الجبارة التي ترغم الناس على الحب والعشق والبحث عن التواصل، الواحد مع الآخر"(4). وباعتبار أن الميثولوجيا الإغريقية مرحلة مهمة في فهم الثقافة الأوروبية يمكن القول بأن

مفهوم الحب الغربي ناتج عن هذه الأساطير التي عرفت في أشعار سافو ويوربيديس.

وقد وصف هذا الإله بالطيش والجنون والشهوة الجامحة، وقرن بأفروديت آلهة الحب والجمال التي مثلت رقة الحب وهدوءه.

ويتلخص تصور أفلاطون للحب من خلال فكرة الارتقاء بالحب أي "تأكيد الصلة بين الحب والمعرفة، فالحب عند أفلاطون هو صيرورة المعرفة المتحركة، المنتقلة من مرتبة إلى أخرى... فلسفة الحب عند أفلاطون ترتقي بصورة عضوية إلى علم الجمال"(5)، تبدو واضحة صلة الحب عند أفلاطون بالمعرفة والجمال والارتقاء من حب الجسد إلى حب النفس ثم حب المعرفة والجمال وهما أسمى، وفي هذا تقديس للحب من خلال تقديس المعرفة والجمال وهو أقرب للعبادة منه للحب البشري خاصة إذا ربط بالزهد والروحية حتى ليجوز القول إنه حب ملائكي.

أما الشاعر اللاتيني أوفيد (43 ق.م-18م) الذي خلف ثلاث رسائل هي في الحب وفن الحب والشقاء في الحب؛ وهي عبارة عن سخرية مما كتب في الموضوع آنذاك، ثم يتحدث الشاعر عن تجاربه الشخصية وأخيرا يقدم نصائح وإرشادات لمن يريد أن يتخلص من الحب، يقول أوفيد في مسألة الحب والزواج: "لا حب بين الزوج وزوجته وأن خير من يتخذ الرجل من خليلة زوجة شخص آخر"(6).

يبين هذا الاختلاف العميق بين النظرة العربية والأخرى الغربية في مسألة الحب بين الرجل والمرأة؛ حيث تعد الثقافة العربية الحب بين الزوج والزوجة أسمى أنواع الحب حتى أن الشارع وضع كل القوانين من أجل الربط الشرعي بين المحبين، والحب بين الأزواج هو الحب الوحيد غير المنكر في العرف والتقليد العربي، أما في ثقافة الآخر ونمثل لها بأوفيد ثم الكنيسة من بعده والتي رأت أن أي علاقة عاطفية بين الزوج والزوجة تؤدي إلى تغييب العقل؛ والحب على هذا الاعتبار مجرد انفعال يجب التخلص منه، وهكذا فالحب في الثقافة الغربية إما

عاطفة مثالية بل إلهية تقترب من التعبد وتبتعد عن ما هو إنساني، وإما علاقة سرية خارج إطار الزواج.

1 - حيزية والعقاب:

اشتهر محمد بن قيطون بقصيدة "حيزية" التي تحكي قصة حيزية بوعكاز بنت أحمد بن الباي وابن عمها سعيد، وهي قصة حب بلغت الخيال من كثرة الروايات وتضاربها، وهما من قبيلة الذوادوة أحد بطون رياح من بني هلال، وتقول القصة أن سعيدا كان يتيما وقد عاش منذ الطفولة في كنف عمه أحمد بن الباي، فتربى مع حيزية في بيت واحد وولد الحب بينهما إلى حين كبرا، لكن الموت لم يمهلهما حتى يهنئا بحبهما، إذ توفيت حيزية وترجح الروايات أن موتها غير طبيعي، وبأن والدها عرف بالعلاقة التي كانت بينهما وكان رجلا شديدا فوعد بتزويجها لشخص آخر، وانتحرت حيزية حتى لا تخضع لقرار والدها، أما سعيد فقد تاه في الصحراء، وابن قيطون من المعاصرين لحيزية وسعيد وكانت قصيدته سببا في شهرة هذه القصة.

تنشأ قصة حب بين سعيد وحيزية، ومن المعروف أن الأعراف تمنع زواج الرجل من المرأة التي يريدها إذا كان هذا الرجل هائما بها، وبهذا تعمل العادات والتقاليد (مرسل) على التفريق بين الحبيبين، من خلال الأب أحمد بن الباي (فاعل) الذي يقوم بإنجازات تتلخص في التخطيط من أجل تزويج حيزية (المرسل إليه) من رجل لا تريده (المساعد)، حتى في وجود سعيد الذي لا يرضى بالقرار (المعارض)، لكن رد فعل سلبي، وكذلك هو رد فعل حيزية؛ التي ترضخ لقرار والدها فتقبل الزواج التقليدي الذي دبره لها، وبهذا يصطدم الحب بمشكلة الأعراف التي حملته كل إثم وعار، ما أدى به بهذه القصة إلى نهاية مأساوية (الموت).

امتزج الغزل بالرثاء في قصيدة حيزية ومما يميزها أنها كتبت في امرأة ميتة، وهو نوع مثالي من الحب.

يعود هذا الحب المثالي للظهور عند كاتب ياسين في قصيدة العقاب. وقد

جمعت كاتب ياسين علاقة قوية بالشعر الشعبي خلال اشتغاله في الصحافة "بالجزائر الجمهورية" ما بين 1949 إلى 1950، تقول جاكلين أرنو في هذا الشأن: "بدأ يتجه إلى الشعر الشعبي حيث قدم وترجم لعدة شعراء سيدي مولاي، قروم كاديري، محمد بلخير، عبد الله بن خيرونة، وقصيدة قبائلية لسي محند، والقصيدة الشهيرة جمال حيزية، قصائد كاتب ياسين بعد زمن طويل منها تسترجع بعض الأبيات هذا ما نجده في قصيدة العقاب عام 1959"(7).

وتتخذ القصة عند كاتب ياسين مسارا آخر، فهي قصة حب بين زوجين وهما الأخضر ونجمة، يموت الأخضر وتحلق روحه في السماء على شكل عقاب، فالطرف المفرق بينهما هو الموت فجن نجمة من أثر هذه الصدمة جنون الثورة، لكن هذا الوضع لا يدوم، فيعود الحبيبان ليلتقيا ويجمع الموت بين روحيهما.

أما اللقاء بين الحبيبين فلا يتم إلا عبر محنة الموت المعبر إلى غير الموت (الخلود)، فيتحقق لقاء آخر: فموت الأخضر لم يعن نهاية القصة إذ أنه وضع أولي، تتبعه مجموعة من الإنجازات (عودة العقاب)، يقوم بها الفاعل الأخضر، بتحفيز من الأجداد (المرسل)، ثم تقدم نجمة (المرسل إليه) نفسها للعقاب (أي موت) ما يؤدي إلى استعادة التوازن ويتحقق لقاء آخر.

وهنا يظهر الفرق بين القصتين؛ حب حيزية وسعيد وإن كان عذريا فهو فاشل وقوبل بالمنع أولا ثم الموت، وهو إعلان عن عجز وفشل، ولا يؤدي هذا إلى أية نتيجة إيجابية من استقرار أو توازن.

أما قصة العقاب فهي قصة رمزية تأخذ بعدا تجريديا الدال فيها الأخضر ونجمة والمدلول الشعب والوطن وكل موت يتعرض له عاشق الجزائر هو إعادة بعث لشهيد الوطن الحي الذي لا يموت، وكل سقوط للجزائر هو ميلاد جديد لهذه الحبيبة، والسر في هذا الخلود هو ذاك الحب الكبير الشبيه بالعبادة.

أول ما يثير الانتباه في موضوع الحب من خلال هاتين القصيدتين هو أنه ليس عذريا عفيفا فقط، بل يتجاوز حدود العفة إلى المثالية لهذا سميناه بالمثالي.

2 - الحب المثالي:

لا يقتصر الفرق بين حضارتين على الاختلاف في اللغة والمعتقد والإنجازات، إنه يضم العلاقات الاجتماعية والضوابط التي تحكمها، كما هي الحال مع العلاقة رجل/امرأة التي تحدد في المجتمع العربي من خلال الزواج والحب بهذا الترتيب، فالحب الوحيد المباح في العرف العربي هو حب الزوجين، أما الحب العذري فهو عاطفة عظيمة ظهرت في قصيدة حيزية عبر عدة موتيفات أولاها، الفكرة السامية للحب: يصل الحب فكرة سامية، تصدق فيه المشاعر فقط وتسمو وترقى، هكذا كانت مشاعر ابن قيطون الذي يعادل "سعيد"، يقول(8):

خطفت عقلي وراح مصبوغة الألماح
يفت الناس الملاح زادتني كية

تجعل لوعة الفراق سعيدا يتجاوز العشق إلى الجنون، قبل أن يصبح هذا الحب مثاليا(9):

تسوي خيل الشليل نجمة شاو الليل
هذا حب أمثيل في أختي طب دوايا

فتتحول حيزية من مجرد امرأة محبوبة إلى رمز في الجمال والعفة، لهذا لا ينقطع سعيد عن محبتها حتى بعد موتها، لأنها تبقى في الذاكرة الجميلة والمحتشمة، والمحبة الصوفية.

يعبر الحب المثالي بهذا عن حلم جمعي تهدف من خلاله الجماعة إلى ترسيخ الأخلاق الرفيعة، فيرسخ الشاعر في قصيدته لهذه القيم مما يدل على الارتباط العميق بالجماعة.

تقودنا هذه الجزئية إلى جزئية أخرى هي العفة: يرفض العرف العربي فكرة علاقة بين رجل وامرأة إن لم تكن ضمن إطار الزواج، لهذا فإن وجدت علاقات دون الزواج تشترط الأعراف العفة، خاصة فيما يتعلق بالمرأة فهي تعادل شرف الجماعة وكرامتها، ومن هذه القيمة الأخلاقية شاعت في البيئة العربية قصص

العشاق العذريين واشتهروا بحب عفيف طاهر، ويظهر في قصيدة ابن قيطون[10]:

واجحاف مغلقين والبارود ينين
الأزرق بيا يمين ساحة حيزية

يذكر أن الهودج مغلق مما يعني الفصل بين الجنسين في قبيلة الحبيبين المفجوعين، وهذا اعتراف من الشاعر ومن ورائه سعيد بصعوبة اللقاء بحيزية فهي لا تخرج من هودجها حتى في حالة الرحلة، ما يعني أن العلاقة كانت روحية ولم تكن جسدية، لهذا يعترف الشاعر في كل أبيات القصيدة بنبل هذه الحبيبة وطهارتها، فهو يجعلها مرة سيدة للنساء (رايسة الغيد)، وأخرى نجمة (الضواية) في سموها وصعوبة إدراكها.

وتعتبر كلمة "أختي" التي تواترت في كامل القصيدة دليلا على طهر الحب يقول ابن قيطون[11]:

بعد أختي ما زاد يحيا في الدنيا

يوحي هذا بأن العلاقة لم تتجاوز الحدود الأخلاقية والعرفية، فلا تسمى العشيقة أختا كما هو معروف.

ارتبطت العفة وهي من آداب الحب، في الذهنية العربية بالإثم والعار لهذا سنت الجماعة هذا الشرط الذي يجب أن يتوفر في كل علاقة حب بين امرأة ورجل، كما أكد عليه المنظرون لفلسفة الحب عند العرب؛ فلا مكان للغاية الجنسية في علاقة الحب العذري.

ومن الموتيفات التي عرف بها الحب العذري العربي كذلك، الخضوع التام للمحبوب: يعتقد المحب بأن العاطفة اتجاه المحبوبة تسيطر عليه، وبأنها السيدة وهو الخادم، يقول بن قيطون[12]:

تحوس في المروج بخلاخيل تسوج

عقلي منها يروج قلبي وعضايا

الرجل في التقاليد العربية هو المحب والساعي في طلب المحبوبة، ويعتبر الوفاء للمحبوبة والإعلاء من شأنها من كرم الطبع ومن مواصفات الفارس العربي، حتى وإن كانت العلاقة تسير في اتجاه واحد، ومن مظاهر الخضوع للمحبوب أن المحب دائم التفكير بمن يحب، يقول ابن قيطون(13):

نتفكر فيك يا أختي غير أنتيا

يسيطر الحب على العاشق فلا يفكر إلا في معشوقته، فهي تملأ خيالاته وتصوراته، فتنتابه حالات قلق ويأس وهي من أعراض الحب المرضية.

أعراض الحب المرضية: تؤدي شدة الكتمان بالمحب إلى القلق والشك وربما التوهم بالمرض، يقول صاحب حيزية(14):

داروها في أكفان بنت غالي الشأن

زادتني حمان مخي وأعضايا

يصاب العاشق بالتوتر والمرض إذا فارق حبيبه أما إذا كان الفراق فراق الموت فالمصاب أعظم، لوعة الحب والكتمان والانفصال الأبدي، مما يولد آثارا جسدية قد تكون حمى أو إغماء على حد تعبير الشاعر الشعبي؛ يقول(15):

أسعيد في هواك ما عادش يلقاك

كي يتفكر سماك تاتيه غمايا

يحكي سعيد أن تذكر حيزية يؤدي به إلى الإغماء، كأن هذا الحب استلاب يؤدي به إلى افتقاد الإحساس بالعالم، فلا يشعر إلا بحبه، هذا ما يوهمه بانعدام التوازن في غياب المحبوب، بل يصل به الأمر إلى اعتقاد أن الحب يودي بالحياة(16):

منهم روحي فنات الاثنين رزايا

يوحى إلى المحب أنه سيجن أو يموت من شدة تتيمه، وهذا تشترك فيه كل قصص الحب العذري العربي فجميعها تنتهي بمأساة الموت أو الجنون أو الاكتئاب أو حتى الانتحار، ويظهر أن هذا الحب وإن كان مثاليا وحلما جميلا تهدف من خلاله الجماعة إلى ترسيخ قيم معينة وفي المقابل الردع عن سلوكات معينة ترى أنها غير أخلاقية وغير رفيعة، فإنه يفتقر إلى الإشباع العاطفي ولا يحقق أي توازن من الناحية الاجتماعية والنفسية، وتبقى حيزية حلما مستحيلا بامرأة مستحيلة.

يتجلى هذا الموضوع عند كاتب ياسين في الفكرة السامية للحب، يقول الشاعر في قصيدة العقاب:

"ولا يكون محب

إلا من كانت لديه

الفكرة السامية عن الحب"(17).

تعبر العلاقة مع المرأة الوطن حب مستحيل ما كان ليتحقق، وأفضل طريقة هي التخلي عنه وفي الاستسلام له في الوقت نفسه حتى يصبح الحب علاقة إنسانية سامية.

وهي الفكرة نفسها الواردة في قصيدة ابن قيطون مع تغير أطراف العلاقة؛ من عاشق يائس إلى عقاب قاتل ومفترس اختطف روح حبيبته ليضمها إلى روحه في عالم الأرواح، الفكرة السامية للحب هي نفسها الحب العذري (ثابت)، وهو خاصة تميز الغزل في الشعر الشعبي الجزائري بها ومثالنا عنه قصيدة حيزية، يزداد تقديس الشاعر للحب في قصيدة العقاب فيقول:

"كما وأن الحب

وهو في حد ذاته عبادة"(18).

ينبني الحب في الثقافة العربية على الاحترام والإخلاص والوفاء بين الأزواج وليس على العبادة، وهو نوع من التصوف في الحب؛ يرفع فيه المحب من شأن المرأة المحبوبة حتى تصل العاطفة حدود التعبد، ونتجت هذه فكرة الوافدة

على مجتمعنا عن أفكار يونانية وأفكار أفلاطونية قدس فيها الحب وعبد، وأخرى مسيحية؛ فقد عرفت في الشعر التروبادوري حين انصرف الشعراء "عن التغني بالحب بين الرجل والمرأة إلى تمجيد السيدة العذراء في مدائح أو غزليات تحل فيها العذراء محل السيدة المعشوقة في أغاني الحب"(19).

يتجاوز الحب في هذه الحالة العذرية إلى العبادة، فلا يصح في حالة المرأة غير العادية (الآلهة) إلا العبادة، وهي الفكرة التي استعارها كاتب ياسين ليمزجها بالعناصر العربية الموروثة: يلحظ تغير في موتيفات الحب المثالي فبعد أن كان مثالي عند ابن قيطون أي لا نظير له، أصبح عبادة مع كاتب ياسين والعبادة أسمى درجة، يعزى التبدل إلى تغير الأزمنة والثقافات خاصة وأن كاتب ياسين مطلع على الأدب الأجنبي وقصص الحب الأفلاطوني، فالمجتمع المسلم لا يقر بالعبادة إلا لله عز وجل.

الحب عند كاتب ياسين مستحيل، وقد يكون ناتج عن تجربة شخصية عاشها، ملأت كيانه فجعلته يتخذها رمزا في إبداعه، وعن هذه التجربة يتحدث أحد المقربين منه: "حب نجمة بالنسبة إلى ياسين هو بداية الحب، ولكي يعيش ويلتزم بقضايا، ويلتزم أيضا مع نجمة، كان عليه أن يسحب العلاقة الحسية والشهوانية تتجاوزه حتى حبيبته، هذا التجاوز هو، أولا الشعر والمسرح والرواية، وثانيا هو الجزائر"(20).

حرر كاتب ياسين الحب من هواجس الحب العادي وجعله عاطفة إنسانية، تجاوز بها عشق الرجل للمرأة إلى ما هو أسمى، وضخم رمز الحبيبة ليستوعب الوطن وحلت الجزائر محلها، وتضافر هذا مع نمط آخر حلت فيه الأم/الوطن محل الحبيبة، لذا فالحب لها وحدها لا يوفي حق امرأة بكل هذا الحجم، بل الحب السامي والعبادة معا، أما تكرار الموضوع فهو يدل على هيمنته في المجتمع الجزائري وتعلقه بالموروثات النفسية.

ومن بين الموتيفات التي ظهرت في نص العقاب، الحشمة: وهي واحدة من تمظهرات العفة، يصف العقاب امرأته بالمحتشمة فيقول:

"هل شوشت على حشمتها (sa pudeur)
لكي تأتي لتفسدني
بثمن جرح رهيب"(21).

يضع هذا العقاب العاشق القارئ في حيرة، هل المرأة حية أم ميتة؟ لكنه يقر في الحالتين بأنها عفيفة، وهي واحدة من الصفات التي يحبذها الرجل العربي في محبوبته ومن مكارم الأخلاق، وقد كيفها الشاعر مع موضوعه فعبرت عن المرأة الميتة التي ظلت حية، الطهارة. يقول:

"مسود من قبل
قريب من طهارة
الشريكة"(22).

يصف الشاعر جسد محبوبته بأنه جسد شبيه بجسم السمكة، وهو طاهر كمثل صاحبته عفيفة ومحتشمة، وتأخذ الطهارة دلالة دينية حسية ومعنوية، ويكون الجسد الأنثوي طاهرا إذا لم يعرف العلاقة الجنسية المحرمة، وربما قصد بها الشاعر امرأته المستحيلة التي وإن بدت في غير هذا النص ثيبا فقد ظلت عذراء لم يمسسها أحد، بدليل أن الوصف بالعذراء تواتر في القصيدة خاصة إذا نظرنا إلى البعد الرمزي لهذه المعشوقة التي تعادل الحبيبة الوطن والعذراء رغم الاستعمار والاغتصابات؛ وفي هذا تقديس من الشاعر للمرأة المذكورة (نجمة).

إخفاء اسم المحبوبة: استخدم كاتب ياسين أكثر من كنية ليعبر عن المرأة التي يحبها متجنبا أن يذكر اسمها، وهذه من عادات الغزل العربي "استخدام الكنية لإخفاء هوية المحبوبة"(23). يدخل هذا في باب مراعاة الذوق العام، والتزام السرية والكتمان في الحب، وقد تمظهرت هذه الخاصية عند الشاعر في قوله:
"مقيد من طرف امرأة غير معروفة"(24).

يبدو أن للشاعر من وراء إخفاء هوية المحبوبة غرضا ما، أليست معروفة؟ وهي نجمة (المرأة/المتوحشة)، إنه بهذا يزيد من هالة الغموض التي تحيط بها، والغرض الفني لا يتعارض مع الغرض الإيديولوجي، فهي غير معروفة للناس أما

هو فيعرفها إنها امرأة بحجم وطن، تقيده بحبها وتفرض عليه التفاني من أجلها. يقول كذلك:

"هذه المجهولة

الشهيرة من قبلي أنا وحدي"(25).

وظف الشاعر أكثر من لقب لحبيبته بداية بالميتة، العذراء، الحارسة المراوغة، السعلاة حتى المجهولة الشهيرة وكل هذا الحرص على سرية المحبوبة من ناحية هو أضمن لاستمرارية الحب، ومن جهة أنسب لنمو الفكرة وتجريدها وبالتالي ابتعادها عن السطحية.

من الأوصاف التي تتصف بها العاطفة عند كاتب ياسين أنها دون علاج، وهذا ما يذكر بما اتصف به الحب في حيزية، أعراض الحب المرضية. يقول:

"دوار البحر

دوار الجو

دوار الحب

هو من غير علاج"(26).

يؤدي الخضوع التام للمحبوب إلى الإحساس بأعراض مرضية، أما إذا كانت المرأة بالحجم الرمزي لنجمة، فالحب لا علاج ومتعذر الشفاء منه، وإن ظهرت على المحب العافية. ويقول أيضا:

"من عشيقين

يحملان الوباء"(27).

يظهر التشابه مع صفات الحب العذري، فالمحب العربي كثيرا ما تنتابه حالات إحباط وقلق توهمه بأنه مريض الأمر الذي يسبب له اليأس.

يمثل الحب مظهرا للتقاليد الثقافية ويبرز قيمة اجتماعية خاصة بشعب دون أخر، ويظهر أن كلا الشاعرين متأثر بالنظرة العربية إلى الحب والتي اجتهدت من أجل تنظيم العلاقة رجل/امرأة، ضمن علاقة حب مثالي وعفيف وسري، وهذا بتأثير من الوازع الديني الذي سن قوانينه من أجل الجمع الشرعي بين المحب

والمحبوب، وبتأثير الأعراف التي تعتبر الحب غير السري مجلبة للعار.

وتكشفت في كلا النصين (حيزية والعقاب) الملامح الروحية والنفسية للعاطفة السامية، في مقابل الابتعاد عن الغاية الجسدية وهذا ما يدفعنا إلى الاستنتاج بأن الحب عند كليهما (شاعر قديم وآخر حديث) ارتبط بنزعة صوفية راعت مرضاة الله والمروءة، ووضعت اعتبارا للآداب العامة، ويدل هذا على أن الحب العذري هو حلم اجتماعي وأخلاقي نما في الذات العربية بفعل الدين والعادات، وقصص العشاق العذريين والحسيين، وقد تتدخل عناصر أجنبية وإن كان هذا المؤثر ضعيفا لانغلاق البيئة العربية قديما، لكن الفرق الملاحظ بين الشاعرين هو أن الحب عند بن قيطون مكبوت ومأساوي ومليء بالحرمان، أما عند كاتب ياسين فهو خالد ومنتصر ولا نهاية له وهذا يعزى للوضعية التي يتخذها الشاعر من المحبوبة، أي الفرق بين امرأة واقعية (حيزية) وامرأة خيالية رمزية (نجمة/الجزائر).

التأثير الأجنبي وارد في حالة كاتب ياسين، لكن المؤثر العربي أسبق ثقافيا لتعلقه بالموروثات الجماعية والأنماط العليا.

الهوامش:

1 - ابن حزم الأندلسي: طوق الحمامة في الألفة والألاف، مكتبة عرفة، دمشق، ص 5-6.

2 - الأعراف، الآية 189.

3 - ابن حزم: طوق الحمامة، ص 10-11.

4 - فياتشيسلاف شستاكوف: الإيروس والثقافة، فلسفة الحب والفن الأوروبي، ترجمة عيون السود (نزار)، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق 2010، ص 16.

5 - فياتشيسلاف شستاكوف: المصدر السابق، ص 35.

6 - محمد إسماعيل الموافي: الطروبادور... والحب الرفيع مشكلة في التعريب، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد 11، العدد الثالث، أكتوبر-نوفمبر 1980، ص 123.

7 - Jacqueline Arnaud : La littérature maghrébine de langue française, le cas de Kateb Yacine, Publisud, Paris 1986, T.2, p. 145.

8 - محمد بن قيطون: حيزية، ضمن توفيق ومان: أنطولوجيا صوت المكبوت في الشعر الملحون،

منشورات المكتبة الوطنية، الجزائر 2007، ص 17.

9 - المرجع نفسه، ص 21.

10 - المرجع نفسه، ص 15.

11 - المرجع نفسه، ص 19.

12 - المرجع نفسه، ص 15.

13 - المرجع نفسه، ص 18.

14 - المرجع نفسه، ص 17.

15 - المرجع نفسه، ص 22.

16 - المرجع نفسه، ص 19.

17 - Kateb Yacine : Le vautour, le cercle des représailles, Editions du Seuil, Paris 1994, p. 164.

18 - Ibid.

19 - محمد إسماعيل الموافي: الطروبادور... والحب الرفيع، ص 115.

20 - عمر المختار شعلال: كاتب ياسين الرجل الحر، ترجمة بوحميدي محمد، دار القصبة للنشر، الجزائر 2007، ص 51.

21 - Kateb Yacine : op. cit., p. 160.

22 - Ibid.

23 - محمد إسماعيل الموافي: المرجع السابق، ص 115.

24 - Kateb Yacine : op. cit., p. 160.

25 - Ibid., p. 162.

26 - Ibid., p. 167.

27 - Ibid.

References:

* - The Holy Quran.

1 - Al-Muwāfī, Muḥammad Ismaïl: Al-Troubadour wa al-ḥub ar-rafī' mushkila fī at-ta'rīb, Majallat 'Alam al-Fikr, Kuwait, V.11, N° 3, 1980.

2 - Arnaud, Jacqueline: La littérature maghrébine de langue française, le cas de Kateb Yacine, Publisud, Paris 1986.

3 - Ben Guitoun, Mohamed: Ḥīziyya, Manshūrāt al-Maktaba al-Waṭaniyya, Alger 2007.

4 - Chaâlal, Omar al-Mokhtar: Kateb Yacine ar-rajul al-ḥur̊, (Kateb Yacine, l'homme libre), translated by Bouhmidi Mohamed, Casbah Editions, Alger 2007.
5 - Ibn Ḥazm al-Andalusi: Ṭawq al ḥamāma fi al-'ulfa wa al-'ullāf, maktabat 'Arafa, Damascus.
6 - Shestakov, Vyacheslav: Al-irūs wa ath-thaqāfa, (The philosophy of Eros and European Art), translated by Nizār 'Uyūn al-Sūd, Dār al-Madā, Damascus 2010.
7 - Yacine, Kateb: Le vautour, le cercle des représailles, Editions du Seuil, Paris 1994.

مجلة حوليات التراث، العدد 13، 2013، ص 189 - 206
ISSN 1112-5020

بوح الذات بين روايتي حين تركنا الجسر لعبد الرحمن منيف والمطر الأصفر لخوليو ياماثاريس

د. أحمد ياسين العرود
جامعة جرش، الأردن

الملخص:

تقدم هذه الدراسة مقارنة بين رواية الروائي العربي عبد الرحمن منيف "حين تركنا الجسر" ورواية الروائي الإسباني خوليو ياماثاريس "المطر الأصفر" متبنية دراسات التوازي، التي ترى أن العلاقة بين الإبداعات الإنسانية علاقة مبنية على التشابه غير المعلل، بالتأثر والتأثير، بل بالمشترك الإنساني. فالعلاقة بين الروايتين موضوع الدراسة هي علاقة المشترك الإنساني، إذ ترى الدراسة أن ما يربط بين رواية عبد الرحمن منيف "حين تركنا الجسر" ورواية خوليو ياماثاريس "المطر الأصفر" هو بوح الذات، والعلاقة مع الآخر، (الإنسان، الحيوان، الجماد)، مما أوجد تشابها قويا بين الشخصيات، والأحداث، والبنية السردية، وبالتالي اللغة الشعرية للروايتين، وهذا ما ستبينه الدراسة.

الكلمات الدالة:

الأدب المقارن، الرواية، الأدب الإسباني، الأثر والتأثير، الآخر.

Self-revealing between the novels When we left the Bridge by Abd al Rahman Munif and the Yellow Rain by Julio Llamazares

Dr Ahmed Yacine Urood
University of Jerash, Jordan

Abstract:

This study presents a comparison between the novel of the Arab novelist Abd al-Rahman Munif "When we left the Bridge" and the Spanish novelist Julio Llamazares's novel "The Yellow Rain", adopting parallel studies, which see that the relationship between human creations is a relationship based on unexplained similarity, with influence and impact, but with the human participant. The relationship between the two narratives, which is the subject of the study, is the relationship of the common human being, as the study sees that what links the two narratives is the revelation of the self, and the relationship with the other

تاريخ النشر: 2013/9/15
ahmedurood@yahoo.com

(human, animal, inanimate objects), which creates a strong similarity between the characters, events, and narrative structure, and thus the poetic language of the two novels. And this is what the study will show.

Keywords:

comparative literature, novel, Spanish literature, influence, the other.

كيف تنشأ المقارنة بين عملين؟ سؤال ربما يلح على المتلقي، ويولد أسئلة أخرى تبحث عن سبب التشابه، أو سبب المقارنة ذاتها، أو سبب الاختيار لهذين العلمين. ولعل الإجابة على مثل هذه التساؤلات تكمن في أن المقارن وقع على هذه المقارنة بسبب قراءاته المتعددة والمختلفة لآداب الشعوب، وقدرته على التقاط التشابه بين ما هو متشابه منها. وهذا ما عناه هنري ريماك في قوله: "هناك اتفاق عام أن مصطلح "الأدب المقارن" على الرغم من أنه لا يعبر بدقة عما نقوم به، قد أصبح له حقوقه المكتسبة. وهناك إجماع قليل جدا، مع انه أكثر مما كان عام 1961، على أن "المقارن" في الأدب المقارن يجب أن ينظر إليه على أنه أكثر من حدث تاريخي، وفي الواقع إن منح "المقارن" عزما جديدا وعلى نحو نظامي يمكن أن يكون أكثر الطرق طبيعية وفاعلية في تقريب النقد الأدبي والتقويم إلى الأدب المقارن من خلال المقارنة، وعن طريق التناظر والتقابل، بين أعمال تربط بينهما علاقة ما (ليست بالضرورة سببية)، أعمال يمكن مقارنتها بسبب صلات مختارة في الموضوع أو المشكلة أو النوع الأدبي أو الأسلوب، أو التواقت أو روح العصر أو مرحلة النمو الثقافي أو غيرها"[(1)].

من هنا، تنشأ المقارنة معتمدة منهجية باحثة عن عمق المشترك بين الطرفين، ولعل هذا ما حدث مع الباحث الحالي، حيث قامت الدراسة الحالية على المقارنة بين روايتي "حين تركنا الجسر" لعبد الرحمن منيف ورواية "المطر الأصفر" لخوليو ياماثاريس، لأنهما تشتركان من وجهة نظر الباحثين في صورة بوح الذات، حيث تحققت هذه الصورة في الروايتين، من خلال أدوات روائية تبناها الروائيان. فالروايتان نشأتا من فكرة واحدة، هي فكرة صراع الذات مع

الآخر في مستوياته المختلفة، مما جعل الروايتين تتبنيان استراتيجيات روائية متشابه، إن لم تكن متطابقة في بعض المواقع، وهذا ما ستبينه الدراسة في المقارنة التفصيلية.

إن هذه الدراسة لا تدعي، التأثر والتأثير بين الروائيين "عبد الرحمن منيف، وخوليو ياماثاريس، بل إن هذا التشابه يأتي في إطار دراسات التوازي التي "تعنى بدراسة العلاقة بين الإبداعات الإنسانية، بعيدا عن مركزية الإبداع. معتمدة البحث عن جوانب التشابه، وتوازيها، في إطار التفسير المنطقي، والاستقرائي للظواهر المتشابهة، في جوانب توازيها المتعلقة بالبنية أو الرؤيا، والدخول إلى عمق النص في إطار التجارب الإنسانية، التي تشير إلى إنسانية الإبداع، وإمكانية تناظره أو توازيه إذا ما توافرت الظروف المتشابهة التي يمكن لها أن توجه الحدث الوجهة ذاتها"[2].

من هنا، يصبح المشترك الإنساني في تفسير الظواهر المتشابهة، يرى "اشتراك الإنسان في جوانب متعددة، من نوازعه الداخلية، وفطريته التي ترى الأشياء من خلال المشترك الفطري، ومشترك التجربة، وأن الأعمال الإبداعية في تشابهها ما هي إلا تجسيد لهذا المشترك وليس التأثر والتأثير"[3] في إطار هذه الرؤية، تأتي هذه الدراسة في مقارنتها بين الروايتين سابقتي الذكر.

1 - البنية السردية:

جاءت البنية السردية في رواية "حين تركنا الجسر" لعبد الرحمن منيف ورواية "المطر الأصفر" لخوليو ياماثاريس بنية متماثلة في بنائها، حيث يمكن تصنيفها فيما يسمى "السرد المرن المفتوح الذي يتقبل قص المغامرات والأوصاف والتأملات الشخصية والاستطرادات، وفق إيقاع حر يبدو وكأنه متروك لأهواء المؤلف"[4].

ولعل هذا ما دفع الروائيين لتوظيف الضمير الأول في السرد "ضمير المتكلم"[5] وذلك للتعبير المباشر عن الإحساس بالواقع، وإعطاء الذات الحرية في التعبير والبوح الذاتي دون اللجوء إلى الاختفاء وراء الضمير الثالث "ضمير الغائب"

مما جعل الروايتين تبتدآن بلوحة سردية تحمل صورة صراع الذات مع الآخر، وتبنى على هذا الصراع باقي معطيات البنية السردية في الرواية، يقول عبد الرحمن منيف في مبتدأ روايته:

"اصرخي يا بنات آوى، اصرخي بفرح الأبالسة، حتى تتشقق مؤخراتك النتنة، فالهزء الذي يمتلئ فيه الهواء لم يعد يهمني.

قلت لنفسي بتخاذل: أحس كل شيء هازئا وفيه لزوجة، اهتز رأسي دون إرادة. أضفت بيأس: أنا إنسان ملعون!

سمعت العواء من جديد. قلت: اضحكي أعرف هذه الضحكات، أعرفها تماما، لكني سأجعلها كما قال شاعر أبله، ضاحكا كالبكاء. سأدفنها في مزبلة، وأبول فوقه.

توقفت لحظة قصيرة، ثم صرخت بهياج: لن تفلتي مني أيتها الزانية!

وعاد إلى صوتي الانكسار: لا، لا أريدها، بالتأكيد لا أريدها!

وتذكرت كيف حصلت الأمور قلت لنفسي: كنت مخطئا ليلة البارحة، عندما تحولت إلى معتوه، وانتظرت تلك الحيوانات القذرة، أما ديك السمن الذي قرفص على الحجر، كما لو أنه حي، فقد جعلني مقبرة، اختلط مع الديوك الأخرى، المذبوحة بالخنق، وارتمى كقطعة رخوة"(6).

تنفتح البنية السردية كما يلاحظ على عالم الآخر، من خلال الصراع القائم على المواجهة، وبناء العلاقة المتضادة مع هذا الآخر "اضحكي أعرف هذه الضحكات، أعرفها تماما، لكني سأجعلها كما قال شاعر أبله، ضاحكا كالبكاء. سأدفنها في مزبلة، وأبول فوقه". هذا البوح الذي تقدمة الذات والاعتراف بما هو قائم من الآخر، وما تراه الذات تجاهه، جعلت توظيف "الضمير الأول" في السرد الروائي هو الأكثر ملائمة للتعبير عن هذه الذات، وهذا ما نجده في رواية المطر الأصفر، حيث ابتدأت بالصورة ذاتها "صورة الصراع"، وتوظيف الضمير الأول في السرد، يقول ياماثاريس:

"عندما يصلون إلى أقصى المرتفع، سيكون اليوم قد اقترب من نهايته، والظلال

الثقيلة، تزحف في الجبال كالأمواج، وتسير أمامها الشمس متعثرة في خطاها، مخضبة بالدماء، تتثاقل أمام الظلال خائرة القوى، تاركة خلفها آثار البقايا المهدمة، التي كانت يوما ما (قبل ذلك الحريق، الذي فاجأ العائلة، وحيواناتها، أثناء النوم)، المنزل الوحيد في هذا المرتفع، من يقود الجماعة عليه أن يتوقف إلى جانب هذا لبيت متأملا بقاياه والعزلة الثقيلة التي تلف المكان، سيتثاقل في مشيته، حتى تلحق به بقية الجماعة، سيأتون هذه الليلة: "رامون" من بيت "سابا" وخوسيه ابن "بانو"، و"رخينو"، و"بينتو" الفحام، و"انطونيو" وأبناه، رجال أنضجتهم السنون، والعمل"[7].

إن السرد المرن - كما أسمته الدراسة - الذي يمنح الذات الساردة حرية التدفق الشعوري تجاه الآخر بأشكاله المتعددة، هو ما يقيم التوازي السردي بين الروايتين، حيث امتد هذا التوازي حتى نهاية السرد الروائي، ولعل ما جاء في تلافيف السرد من حوارات، وهي قلية جدا في الروايتين، يمكن تفسيره بسب استحواذ الضمير الأول على المنجز السردي. ولما لهذا الضمير "من القدرة المدهشة على إذابة الفروق الزمنية، والسردية بين السارد والشخصية والزمن جميعا، إذ كثيرا ما يستحيل السارد نفسه، في هذه الحال إلى شخصية كثيرا ما تكون مركزية"[8] وهذا ما كان في الروايتين.

لقد ولدت البنية السردية القائمة على الضمير الأول في الروايتين "السارد العالم بكل شيء"، فهذا السارد هو مصدر المعرفة بالحدث، ومكنونات الشخصيات الروائية التي وظفها في منجزه السردي، حيث الذات هي موضوع السرد في الروايتين، وهي الموجهة لكل معطيات المنجز السردي، كما سيلاحظ في باقي المقارنة بين الروايتين.

2 - رواية الشخصية "رواية الأطروحة":

لقد توازت روايتا "حين تركنا الجسر" و"المطر الأصفر" في الشخصية المحورية التي شكلت الحدث الروائي وساهمت في تطوره وبنائه، ففي رواية حين تركنا الجسر كانت شخصية زكي النداوي هي الشخصية الساردة وهي الشخصية الفاعلة

في الحدث الروائي، والفاعلة في الحوارات الروائية، والزمن الروائي، وغير ذلك من تشكيلات الفعل الروائي، زكي النداوي كان محوريا في تشكيل المنجز الروائي، بل هو موضوع الفعل الروائي كله، فكل مشهد من الرواية لابد أن يكون "زكي" هو الطرف الأكثر تأثيرا في هذا المشهد، فإذا أردنا أن نصنف رواية حين تركنا الجسر، فأقرب التصنيفات أنها "رواية الشخصية الواحدة" أو "رواية الأطروحة"[9].

هذا القول، وهذا التصنيف هو ذاته الذي نتصف به شخصية "خوليو"[10] في رواية المطر الأصفر، هذه الشخصية التي كانت مصدر الفعل الروائي، بكل تشكيلاته، كما هو عند زكي النداوي، وربما لا نستطيع الوقوف على محورية هاتين الشخصيتين، وهذا التصنيف للروايتين بأنهما "روايتا الشخصية أو روايتا الأطروحة" إلا إذا قرأنا هاتين الروايتين، لأن الاستشهاد من خلال نماذج ربما يبقى غير موف للغرض. ولعل اختيار أي مشهد روائي من الروايتين سيضعنا أمام محورية الشخصية، والأطروحات التي تتبناها هذه الشخصية في الروايتين، يقول زكي النداوي: "فكرت بتلك اللعنة السوداء، بدت لي شديدة البياض وأقرب إلى الصلابة، تذكرت ارتعاشاتها، خرجت من حلقي أصوات هوجاء، لا معنى لها. كان من الواجب أن أرمي هذه الأصوات من الخارج، وفجأة صرخت لأتغلب على خوف انفجر في داخلي:

- لا أمت ولا أجد من يدفنني!

أحسست جسدي يلتصق بالظلام أول الأمر ثم يمتزج فيه، لم أعد أحس بوجود مستقل. أصبحت الظلمة غيمة ثقيلة وأنا أدور فيها، تهيجت، خرجت الكلمات سريعة لأغتال الحروف"[11].

ويقول خوليو: "غريب أن أتذكر هذا الآن، أوشك الزمن على التلاشي، والخوف يخترق العيون، والمطر الأصفر يزيل عنها الذاكرة، وضوء العيون الحبيبة، ويزيل كل العيون عدا عيون "سابينا" كيف أنسى تلك العيون الباردة التي تخترق عيني وأنا أحاول فك العقدة لأعيدها للحياة، كيف أنسى ليلة ديسمبر تلك، التي

كانت أول ليلة أمضيها وحدي، في "إينيلي" أطول وأسوأ ليلة في حياتي. مضى شهران على رحيل عائلة "خوليو" انتظروا نضج المحصول، ثم باعوه في "بيسكاس" مع الأغنام، وبعض الأثاث القديم، كان ذلك صباح يوم من أيام أكتوبر، قبل أن يشرق الصباح، حملوا ما استطاعوا على ظهر الفرس، وابتعدوا في الجبال باتجاه الطريق، هربت أنا في تلك الليلة، واختبأت في الطاحونة"(12).

لقد خرجت الروايتان من معطف الذات وبوحها، وتوازتا في المرتكز السردي، الذي تبنى الشخصية المحورية الساردة، حيث الهدف عند الروائيين من تبني دور الشخصية المحورية في الروايتين، جاء كما ترى الدراسة، من أجل إعطاء الفرصة للذات لتبوح بما لديها تجاه الآخر، ولعل هذا يتوافق أيضا مع البنية السردية كما بينت الدراسة، ولهذا فإن صورة التوازي تتوثق بين الروايتين فيما تبنتاه من بنية سردية وشخصية محورية ساردة، وفاعلة في الوقت ذاته.

3 - الشخصية الموازية "الكلب":

من ملامح التوازي بين روايتي حين تركنا الجسر والمطر الأصفر، ظهور الشخصية الموازية في الروايتين، وهي شخصية "الكلب" "وردان" ففي رواية حين تركنا الجسر، كانت شخصية الكلب هي الأكثر حضورا وكان زكي النداوي يقيم معها الحوار ويوجه لها الخطاب، حيث أصبحت هذه الشخصية هي النافذة التي من خلالها تبوح الذات عن مكنوناتها الداخلية، فأنت لا تجد مشهدا من مشاهد الرواية لم يكن لهذه الشخصية حضورا، هذا الشيء ذاته في رواية المطر الأصفر، فشخصية "الكلبة" هي التي كانت مرافقة لخوليو وهي الشخصية التي كان يرى فيها الإخلاص والوفاء.

وليس هذا فقط، بل إن نهاية هذه الشخصية في الروايتين واحدة، هي "الموت". موت وردان في رواية حين تركنا الجسر كان موتا اختاره "الكلب" "وردان" ذاته، بينما موت الكلبة في رواية المطر الأصفر، اختاره "خوليو"، وذلك وفاء منه للكلبة التي رافقته في حياته، وخاف عليها أن تبقى بعد موته، حيث لا يعتني بها أحد.

لقد كان حضور الشخصية الموازية "الكلب" في الروايتين، ليس حضورا عرضيا بل متوازيا في دوره، وفاعليته الروائية، كان رؤية تبناها الروائيان؛ للدلالة على انهيار الذات البشرية وهزيمتها أمام الآخر بتعدده ومنه الحيوان، كانت الشخصية الموازية، تقف أمام الشخصية المحورية (الذات) نموذجا للآخر، الذي يتماسك أمام المظاهر الكونية، بعيدا عن الهروب التلقائي والمحتوم، الذي يعيشه الإنسان. فحالة الحوار بين الطرفين في الروايتين كان يشي باضطراب الإنسان أمام الحيوان (الكلب)، يقول زكي الندواي موجها خطابه للكلب "وردان":

"أريدك يا وردان أن تصبح حجرا. نعم، أن تصبح حجرا. وهذه الرعشة المهتاجة التي تعبر عن جنون في داخلك، يجب أن تنتهي. أتسمع ما أقول؟

قلت لنفسي أعرف أنه حيوان أبله، محموم، وفي داخله شيء يغلي، لكن الصيد هو الصيد. طبطبت على ظهره، وقلت:

- لا أفكر لحظة واحدة في أهانتك، يا وردان. لا، لم أقصد ذلك أبدا. أنت تعرف كم أحبك، لكن الأفعى الطائرة جعلتنا ديدانا عمياء، أتتذكر كيف خفقت بأجنحتها؟ أنت لا تتذكر أبدا. اسمع، ارتجفت أول الأمر. ثم امتلأت زهوا، ثم ركضت فوق الماء... واستعدت الصورة المجنونة كلها، قلت لنفسي بلهجة جازمة: علينا أن نتحول إلى عفاريت لا تعرف التسامح، نفكر بحذق، تماما كما تفكر الثعالب أتذكر أمس. كيف أن الأفكار السوداء المهترئة غزت رأسي؟ كيف حولته إلى غربال في لحظة خاطفة!"(13).

ويقول خوليو، في رواية المطر الأصفر: "كانت الكلبة أمام الباب مقعية في مكانها بلا حركة، لم تغير من وضعها منذ أن شاهدتها آخر مرة، كانت تغوص في الفناء بالقرب من الجليد الزاحف، إلى جوار سياج الحظيرة، وحافة النافذة السفلي، لم تتطلع نحوي عندما، شعرت، بخطواتي تهبط السلم، من المؤكد أنها كانت جائعة، لم تتذوق الطعام مثلي منذ أيام، بحثت عن شيء في البيت، فوجدت في أحد الصناديق خبزا جافا، بفعل البرودة والشدة، ألقيت به أمامها، لكن الكلبة نظرت إليه لحظة بلا اهتمام، ودن أن تتحرك من مكانها، ثم حولت

رأسها قليلا، ومكثت تراقبني بنفس العينين الباردتين، المطفأتين، بنفس التعبير الكدر الذي اكتشفته قبل أيام، في عيني "سابينا" المحترقتين بالجليد"[14].

هذان النموذجان من حضور الشخصية الموازية (الكلب) - وهما قليل من كثير - يعكسان مدى التوازي بين دور الشخصية الموازية في الروايتين، ومدى الدلالة في توظيف هذه الشخصية.

لقد كانت هذه الشخصية، منفذ البوح الذاتي عند الشخصية الإنسانية زكي النداوي، في حين تركنا الجسر، وخوليو في المطر الأصفر، فالحوار القائم بين الشخصية الإنسانية (المحورية)، والشخصية الموازية (الكلب)، كان تعبيرا عن صدق الإحساس في التعبير، عن مكنون الذات، أمام من تجد فيه الذات صدق التفاعل، والقبول، وهو هنا الشخصية الموازية، ولم تكن هذا الشخصية إنسانية، بل من عالم الآخر عالم الحيوان.

لقد تطابقت الروايتان في رسم ملامح العلاقة بين الذات (الشخصية المحورية)، والشخصية الموازية، وذلك من خلال التعبير، عن الإحساس القوي، بين هذه الذات والشخصية الموازية، إذ جاء هذا التعبير، عبر لغة محملة بروح الاندماج النفسي، بين الطرفين، ولعل هذا ما جعل السارد يتحدث من خلال البوح "المتقمص"، يقول زكي النداوي:

"سألت وردان:

- هل يضم عالم الكلاب هذه الغرابة كلها، يا وردان؟

نظر إلي وعطس. ملأ الرذاذ وجهي. قلت له:

- ملعون أبوك يا عكروت. أنت ندبة سوداء، ويوما ما سأقتلك، يجب أن نتأكد من ذلك!

وفكرت: زكي نداوي قاس كحجر الصوان. قاس ولئيم، والا كيف أفسر التناقض في سلوكي؟ الآن أشتم هذا المخلوق الذي يهزج حولي، لأنه عطس، وتطاير الرذاذ من حلقه ووقع على وجهي، وأمس كنت أرجوه أن يتفل في وجهي مباشرة، أن يفعل أكثر من ذلك! لو فهم وردان كلماتي فأيها يصدق؟

هززت رأسي بحزن، قلت بصوت لا اضطراب فيه أبدا، لكي يسمع وردان ويفهم:

- وردان يجب أن تتأكد، أن زكي النداوي شوال فارغ، وكل يوم يمتلئ بشيء ما، يمتلئ بالبطولات، بالتواضع الزائف، بالملكة ذات الجبروت.

نظر وردان إلي وهو يبتلع ريقه. كانت نظراته لا تصدق. قلت، بتصميم:

- وردان، زكي لا يمتلك إلا الكلمات. والكلمات يبذرها، كإله، في كل الاتجاهات، بذورها مع الريح، يصرخ في الظلمة، ويتحدى حتى في الحلم!"[15].

ويقول خوليو: "من كان يتوقع أن هذه المسكينة - يعني الكلبة - التي لا تحمل اسما، ولا ذرية، تلك العمياء قد نجت من الغرق، بأعجوبة - كانت الأخيرة في الولادة - عندما رحلوا بقيت هي معي، وعندما حبست نفسي في البيت بعد رحلتي الأخيرة إلى "بيربوسا" قررت أن لا تخرج من هنا، كانت تبعتني دون أن تفكر في مستقبلها، ظلت راقدة تحت المقعد، الذي قضيت فيه السنوات الأخيرة، من حياتي، قاسمتني دون مقابل، سوى بعض الحنان والطعام، أجهل إن كانت قد فقدت أيضا الإحساس بمرور الأيام، أو أن خلف اللامبالاة، يختبئ الخذلان، الذي يسببه عدم القدرة على إيقاف عجلة الزمن، لم يكن من السهل معرفة ذلك، كانت مقعية دائما بين قدمي، تحت المقعد، أو تهيم في القرية خلف خطواتي، ولا يطل من عينيها سوى تعبير رهيب من الملل، والخيبة، لحظات الهروب إلى الجبل، كانت الوحيدة القادرة على تغيير حالها"[16].

إن العلاقة الدلالية بين الذات والشخصية الموازية في الروايتين، دفعت الشخصية المحورية - وهي الشخصية الساردة في الروايتين - إلى رسم صورة النهاية المتطابقة للشخصية الموازية "الكلب" في الروايتين، وهي "الموت"، ولعل هذا الاختيار كما يرى الدارسان يأتي متوافقا مع بحث الذات عن الحلول التي تتوافق وهذه الذات، بالإضافة إلى الوفاء، الذي تجده الذات تجاه الآخر غير الإنساني، فصورة الذات؛ هي صورة المأزوم من الواقع الإنساني، وبالتالي، فإن الشخصية الموازية "الكلب"، جاء صورة للوفاء، المتمثل بين طرفي المعادلة: "الذات والآخر

غير الإنساني"، فقتل الكلبة في رواية المطر الأصفر عند ياماثاريس، هو تعبير عن صورة الوفاء لهذه الكلبة، التي لا يريد أن يتركها نهبا للواقع الإنساني الغادر، ولعل هذا يتضح في مشهد القتل الذي قدمه الروائي "السارد"، حيث هو مشهد ينضح بروح الحب للكلبة والوفاء لها، ولكن هذا الحب تمثل في إنهاء المعاناة التي تعيشها الكلبة، عند ياماثاريس، حيث أطلق عليها النار، اعتقادا منه أن ذلك يخلصها من مأساة الواقع، أو ورطة الوجود. ولهذا، كان مشهد الموت تعبيرا عن الإحساس الإنساني تجاه هذه الظاهرة، يقول خوليو، واصفا لحظة الخلاص هذه:

"والكلبة الآن ترقد تحت كومة من الأحجار في منتصف الشارع، مسكينة كلبتي رغم كل محاولاتي ما زلت أذكر نظرتها الأخيرة، وستظل ذكراها ما دام في قلبي نبض، وهي لن تفهم سبب فعلتي، هذه أبدا.

لن تفهم الإحساس الذي انتابني عندما أبعدتها من جانبي إلى الأبد، كانت الكائن الوحيد الذي لم يهجرني طوال هذه السنوات، رافقتني هذا الصباح إلى المقابر، وبقيت أمام الباب، ساكنة ومندهشة، كما لو كانت محاولة معرفة لمن هذا القبر، الذي كنت أحفره؟ عادت بعد ذلك معي إلى البيت، ورقدت تحت الكرسي، كالعادة على استعداد لمراقبة مرور الساعات، الطويلة، ليوم آخر، وعندما رأتني أخرج من جديد حاملا البندقية، شع الفرح في عينيها، كان قد مضى وقت طويل دون أن نخرج إلى الجبل، بدأت في الجري، والقفز والنباح، وعندما وصلنا إلى القرب من الكنيسة، استدارت وبقيت هي ساكنة، ترمقني في صمت، كما لو كانت تسألني، عن سر تصويب البندقية نحوها، لم أنتظر، لم أحتمل نظرتها الوفية الحزينة، للحظة أخرى، أغمضت عيني وضغطت، سمعت كيف الطلقة دوت بين البيوت، كان دويا وحشيا، لا ينتهي، لحسن الحظ فإن الطلقة هشمت رأسها بالكامل، كانت هي الطلقة الأخيرة التي بقيت معي، احتفظت بها لهذا الأمر منذ عدة سنوات"(17).

إنه الإحساس الصادق، بمأساة الآخر، هذا الإحساس بصدقه يتكرر عند عبد الرحمن منيف، على لسان السارد زكي النداوي، عندما يصف لحظة

الخلاص التي اختارها وردان "الكلب" لنفسه، وهي الموت، حيث كانا معا، يقول:

"كنت قد قررت أن نستريح تحت الشجرة الأولى القريبة من الساقية. قلت لنفسي: سوف أجلسه إلى جانبي، حتى لو اضطررت إلى استعمال القوة، وسوف لن أترك له أن يجرني وراءه، كما تجر الكلاب!

قلت له بطريقة راجية:

- وردان توقف عند الشجرة حتى أصل!

لمع جلده بحده، كانت قطرات العرق قد تسربت من الجلد، فأصبح أكثر من لون السواد، قلت لنفسي إذا عاند فسوف أربطه!

كانت الأفكار تتلاحق في رأسي، وكنت أقرب إلى الفرح، وع ذلك أردت أن أكون حاسما، و أنكر أن عاطفة قاتمة عبرت رأسي في لحظة معينة، قلت لوردان بحزم:

- سأكون قاسيا، إذا استبد بك الجنون!

لو أني لم أقل هذه الكلمات اللئيمة، لمرت الأمور بسلام، لكن آذان وردان المتهدلة، الملتصقة بالأرض، والتي يمنحها في لحظات كثيرة للريح، كانت أذناه تتنصتان إلي، وإلا لماذا حصل ذلك الشيء؟

كان يخب، كان يغيب بين الزرع، قلت له آلاف المرات:

- ارفع رأسك ارفعه، لأراك يا وردان!

كان يرفعه للحظة ثم يعود. كان يحب الأرض لدرجة الالتصاق بها، ولأنه كان يحب الأرض هكذا، حصل ذلك الشيء!

كانت الشمس ترسل أشعة باهتة من وراء الجبل البعيد. وكانت رح صغيرة أقرب إلى النسيم تعبر الدنيا، في تلك اللحظة سمعت الدوي، وحصل ذلك الشيء!

كدت أجن. امتلأت بإحساس كثيف، وخانق، انقبض قلبي أول الأمر، ثم ارتجفت، وتيقنت أن كل شيء قد انتهى.

اصطدم رأس وردان بصخرة تنام وسط الزرع، كان الدوي أقرب إلى الولولة

المفاجئة، وأشبه بانفجار.
ولا يمكن لأية كلمات أن تقول ذلك الذي حصل!
بدأ وردان يتلوى. كانت الزروع تخفض، ونافورة الدم تصعد لتلتحم بالأفق، والشخير عواء مكتوم يتصاعدان، وبعد ذلك انتهى كل شيء"(18).

لقد توازت اللحظات ذاتها بين المشهدين، بل توازت الأحاسيس والمشاعر التي عاشها السارد تجاه الكلب والكلبة في الروايتين، ولعل هذا يؤكد أن المشترك الإنساني، في لحظة تشابه السياقات، يمكن أن يكون المنتج الإبداعي متشابها، مع التمايز في تفاصيل الحدث.

4 - المكان:

وفي إطار التوازي بين الروايتين، يأتي المكان ليشكل لحظة الشرارة الأولى في إنتاج هذين النصين، حيث كان المكان هو المحفز في رواية عبد الرحمن منيف، حين تركنا الجسر، فالجسر هو مكان الحدث، الكلي للرواية، فترك الجسر كان هو ما تمخض عنه ما حدث فيما بعد، فكل الأحداث جاءت معلقة بالمكان "الجسر" وكل البوح عند الذات كان مرتبطا بهذا المكان وحضوره في تاريخها.

لقد كان المكان رمزا في رواية عبد الرحمن منيف، حيث تركه كان تركا للحياة التي كان يأملها زكي النداوي الشخصية الفاعلة في الرواية. وعلاقة هذه الشخصية بذلك المكان هي علاقة الذات الجمعية للأمة بذلك المكان، ولعل هذا تجسد بقوله مخاطبا نفسه "إذا أردت أن تكون صيادا فهذا هو الباب الضيق، لأن كل تجربة بعد الجسر مرة، ولها طعم التراب... لو فعلت ذلك لعبرت الجسر"(19).

إذن ترك الجسر شكل في الرواية - كمكان - دلالة على هزيمة الذات، الفردية والجمعية، وانهيارها أمام الآخر، وسقوطها في شرك الهزيمة، ولهذا فقد انتهت الرواية بحديثها عن الجسر (المكان)، لأنه كما ذكرت الدراسة كان شرارة الفعل الروائي، يقول زكي النداوي آخر الرواية: "وقبل أن تغيب شمس اليوم الأول، كنت قد ضعت في زحام البشر، وبدأت أكتشف الحزن في الوجوه،

وتأكدت، أن جميع الرجال يعرفون شيئا كثيرا عن الجسر، وأنهم ينتظرون، ينتظرون ليفعلوا شيئا"[20]. هكذا أصبح الجسر هو دلالة المشترك الجمعي بين الذات والقوم، هو مشترك الهزيمة، ومشترك معرفة التاريخ الكلي لهؤلاء.

هذا ما نجده في رواية خوليو ياماثاريس، حيث المكان هو شرارة الفعل الروائي، متوازيا مع المكان عند عبد الرحمن منيف، فرواية المطر الأصفر تصف المكان (قرية إينيلي الإسبانية) بعد موته وترك ساكنيه له، وخلو هذا المكان من أهله، حيث رمز الروائي لذلك بالمطر الأصفر، الذي كان يعني موت المكان وخلوه من أهله، حيث الذات الفردية "الشخصية الفاعلة - خوليو - جعلت المكان هو مصدر الفعل الروائي، إذ يبدأ الرواية بصورة المكان وعلاقة الذات به، الفردية والجمعية:

"أمامهم من بعيد، في الجانب الآخر للجبل أسطح وأشجار "إينيلي" الغارقة بين الصخور والأخاديد، تبدأ بالذوبان مع الظلال الأولى لليل على العكس من هنا، حيث يأتي الليل مبكرا، ومشهد القرية من أعلى"[21].

لقد شكلت القرية (المكان) في رواية المطر الأصفر دلالة انهيار الذات أمام الآخر، وهذا ما كان عند زكي النداوي، في رواية حين تركنا الجسر - كما بينت الدراسة - فموت المكان، وعدم الحفاظ عليه، جعل الذات تقع في شرك الموت، الموت بمستوياته المختلفة - المادي والروحي- وكما فعل عبد الرحمن منيف على لسان زكي النداوي، وختم روايته بالحديث عن الجسر فعل خوليو ياماثاريس على لسان "خوليو"، حيث ختم روايته بالحديث عن المكان "إينيلي"، يقول:

"عندما يصلون إلى أعلى سفح "سوبري بويرتو" سيكون الظلام، قد خيم وتتقدم أمواج الظلال الثقيلة، عبر الجبال، وتتدحرج الشمس متعثرة ومتهالكة، مخضبة بالدم، تمسح أكوام الركام بضعف، والحطام التي كانت يوما (قبل ذلك الحريق، الذي فاجأ الأسرة بكاملها، وحيواناتها، أثناء النوم) البيت الوحيد في "سوبري بويرتو" ويتوقف زعيم الجماعة، يتأمل الحطام والوحدة الثقيلة، والمكان المظلم، ويشير بعلامة الصليب في صمت وينتظر، أن تلحق به بقية جماعته، وعند اكتمال

الجمع إلى جوار سياج البيت القديم، المحترق، والعودة إلى زمن مضى، ليروا كيف أن الليل سيسيطر على بيوت وأشجار "إينيلي" يوما آخر، بينما يشير أحدهم بعلامة الصليب مرة أخرى، وهو يهمهم، بصوت خفيض"[22].

كما يلحظ، الروائيان بنيا الروايتين على المكان، وهذا ما شكل جزءا من أجزاء التوازي بين الروايتين، حيث كان المكان في كليهما، مساحة للتعبير عن بوح الذات، تجاه هذا المكان، ودوره في العلاقة بينها وبين الآخر، حيث أصبح المكان بجزئياته عبر النصين - وهذا يدركه من يقرأ النصين بالتفصيل - هو الرابط الرئيس بين الذات الفردية والجمعية عند كلا الشخصيتين الفاعلتين في الروايتين، زكي النداوي وخوليو.

5 - شعرية اللغة:

ربما تكون شعرية اللغة في النص الروائي ميزة من مميزات "نص البوح الذاتي" أكثر من غيره من النصوص، ولعل خصوصية "البوح" التي اختارتها الدراسة للمقارنة بين الروايتين موضع الدراسة، وجدت أن من صور التوازي بن الروايتين "شعرية اللغة" فعند قراءة النصين، أول ما يلفت انتباه القارئ شعرية اللغة العالية التي يوظفها الروائيان، ويمكن تفسير ذلك أن الذات، عندما تبوح عما في دواخلها، من أحاسيس ومشاعر، تجد أداة اللغة وشاعريتها هي الوسيلة الصادقة في التعبير عن عمق الذات وإحساسها الشخصي تجاه الأشياء.

فعبد الرحمن منيف، في روايته حين تركنا الجسر، وظف لغة شعرية، تعبر عن عمق الإحساس لدى الروائي، في خلق السرد، الذي يوظف العبارة، المبنية على تواءم الذات، مع عبارتها التي تؤدي المعنى، والدلالة المقصودة، وهي عبارة تتبنى استراتيجية التأثير في الآخر وليس الإقناع، وهذا ما يتوازى فيه خوليو ياماثاريس مع عبد الرحمن منيف، ولعل اختيار نموذجين اللغة الشعرية، يقول زكي النداوي: "الخيبة في دمعي، ودمعي تتفجر في لحظة، لتصبح اللوحة التي أرى كل شيء فوقها، أحس الخيبة بالخطوات، بالأنفاس، بذلك الخوف الفطري، الذي يجعل تصور الظفر مستحيلا، وحتى الطيور التي تخطيء بالسقوط، بعد

الطلقات، أتصورها ماتت فزعا، ماتت دون أن تصاب. أما بقع الدم الساخنة، التي تملأ راحة اليد، لما أقلب الطيور، فأتصورها مياها ملونة، وحتى الخردق الذي استخرجه من صدورها، من سيقانها، أتصوره وقع فيها بالصدفة"[23].

ويقول خوليو: "في الشارع، كانت الثلوج تتشبث بالحوائط، ورطوبة الصقيع المتجمدة، تجعل من المستحيل التعرف، على آثار حديثة، كان الصمت العميق يخيم على القرية، ويدخل لسانه المتحول، الطويل، إلى باحات البيوت، الغارقة في النسيان، وأكوام السنين، أغلقت الباب من خلفي في هدوء، تحسست ملمس المطواة المألوف في جيبي، حافظت على رتابة تنفسي ونبضي حتى لا ترهقني المسافة"[24].

وبعد، فإن ما قدمته الدراسة من مقارنة بين رواية عبد الرحمن منيف حين تركنا الجسر ورواية المطر الأصفر لخوليو ياماثاريس، يبين مدى حضور هذا التوازي بين الروايتين من خلال الوقوف على مكامن هذا التوازي الذي يجعل فرضية الدراسة قد تحققت.

الهوامش:

1 - هنري ريماك: الأدب المقارن تعريفه، ووظيفته، مقال منشور في كتاب "الأدب المقارن، المنهج والمنظور"، تحرير نيوتن ب. ستالكنخت وهورست فرنز، ترجمة وتقديم د. فؤاد عبد المطلب، دار التوحيدي، حمص 2007، ص 40.

2 - أحمد العرود: محاضرات في الأدب المقارن، المركز القومي للنشر، إربد 2007، ص 54.

3 - المرجع نفسه، ص 57.

4 - رولان بورنوف وريال أوئيلية: عالم الرواية، ترجمة نهاد التكرلي، مراجعة فؤاد التكرلي ومحسن الموسوي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1991، ص 41.

5 - للمزيد حول ضمير المتكلم انظر، إنريكي أندرسون إمبرت: القصة القصيرة النظرية والتقنية، ترجمة علي إبراهيم منوفي، مراجعة صلاح فضل، المجلس الأعلى للثقافة، 2000، ص 105 وما بعدها.

6 - عبد الرحمن منيف: حين تركنا الجسر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط7، بيروت 1999، ص 9-10.

7 - خوليو ياماثاريس: المطر الأصفر، ترجمة وتقديم الدكتور طلعت شاهين، وزارة الثقافة، عمان، الأردن، 2011، ص 13.

8 - عبد الملك مرتاض: في نظرية الرواية، سلسلة عالم المعرفة، العدد 240، الكويت 1998، ص 184.

9 - رواية الأطروحة "نوع من الروايات يمثل دعوى اجتماعية أو أخلاقية ما ويحاول الروائي عبرها الدفاع عن وجهة نظر خاصة، وتظهر في مراحل تكون الوعي الوطني، والنضالي، في مرحلة من مراحل الاستقلال الوطني، أو سيطرة قيم أيديولوجية معينة، وتفترض هذه الرواية تبني القارئ لأطروحتها، بشكل قاطع، لذلك فهي تلقنه". سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، عرض وتقديم وترجمة، مطبوعات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء 1984، مادة "الرواية"، ص 61-62.

10 - هو اسم المؤلف، واسم الشخصية في الرواية.

11 - عبد الرحمن منيف: حين تركنا الجسر، ص 13.

12 - المصدر نفسه، ص 21.

13 - المصدر نفسه، ص 23.

14 - المصدر نفسه، ص 34-35.

15 - المصدر نفسه، ص 97-98.

16 - نفسه.

17 - خوليو ياماثاريس: المطر الأصفر، ص 122.

18 - عبد الرحمن منيف: حين تركنا الجسر، ص 216-217.

19 - المصدر نفسه، ص 16-17.

20 - المصدر نفسه، ص 217.

21 - خوليو ياماثاريس: المطر الأصفر، ص 13-14.

22 - المصدر نفسه، ص 128.

23 - عبد الرحمن منيف: حين تركنا الجسر، ص 72.

24 - خوليو ياماثاريس: المطر الأصفر، ص 29-30.

References:

1 - Al-‘Urood, Aḥmad Yāssīn: Muḥāḍarāt fī al-adab al-muqāran, al-Markaz al-Qawmī li al-nashr, Irbid 2007.

2 - Allouche, Saïd: Mu‘jam al-musṭalaḥāt al-adabiyya al-mu‘āṣira, Maṭbū‘āt al-

Maktaba al-Jāmiʻiyya, Casablanca 1984.
3 - Bourneuf, Roland and Réal Ouellet: ʻAlim ar-riwāya, (L'univers du Roman), translated by Nihād al-Tikarlī, Baghdad 1991.
4 - Imbert, Enrique Anderson: Al-qiṣṣa al-qaṣira an-naẓariyya wa at-tiqniyya, (Teoría y técnica del Cuento), translated by ʻAlī Ibrahīm Manūfī, al-Majlis al-Aʻlā li Al-Thaqāfa, Cairo 2000.
5 - Llamazares, Julio: Al-maṭar al-aṣfar, (La lluvia amarilla), translated by Ṭalʻat Shāhīn, Ministry of Culture, Amman 2011.
6 - Mortaḍ, ʻAbdalmalek: Fī naẓariyyat ar-riwāya, ʻAlim al-Maʻrifa, N° 240, Kuwait 1998.
7 - Munīf, ʻAbd al-Raḥmān: Ḥīna tarakna al-jisr, Al-Mu'assasa al-ʻArabiyya li al-Dirāsāt, 7th ed., Beirut 1999.
8 - Remak, Henry: Al-adab al-muqāran taʻrifuhu wa waẓifatuhu, (Comparative literature, its definition and function), translated by Fu'ād ʻAbd al-Muṭalib, Dār al-Tawḥīdī, Homs 2007.

نصوص باللغة الأجنبية



ISSN 1112-5020
***





Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle en libre accès
dédiée aux domaines du patrimoine et de l'interculturalité

13

2013

✳ Publication de l'Université de Mostaganem, Algérie

Annales du Patrimoine

Revue académique annuelle dédiée aux domaines du patrimoine
Editée par l'Université de Mostaganem



N° 13, Septembre 2013

Correspondance

Revue Annales du Patrimoine

Faculté des Lettres et des Arts

Université de Mostaganem

Algérie

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

Dépôt légal 1975-2004

ISSN 1112-5020

La revue paraît deux fois par an en papier et en ligne

Normes de publication

Les auteurs doivent suivre les recommandations suivantes :

1) Titre de l'article.

2) Nom de l'auteur (prénom et nom).

3) Présentation de l'auteur (son titre, son affiliation et l'université de provenance).

4) Résumé de l'article (15 lignes maximum).

5) Article (15 pages maximum, format A4).

6) Notes de fin de document (Nom de l'auteur : Titre, édition, lieu et date, tome, page).

7) Adresse de l'auteur (l'adresse devra comprendre les coordonnées postales et l'adresse électronique).

8) Le corps du texte doit être en Times 12, justifié et à simple interligne et des marges de 2.5 cm, document (doc ou rtf).

9) Les paragraphes doivent débuter par un alinéa de 1 cm.

10) Le texte ne doit comporter aucun caractère souligné, en gras ou en italique à l'exception des titres qui peuvent être en gras.

Ces conditions peuvent faire l'objet d'amendements sans préavis de la part de la rédaction.

Pour acheminer votre article, envoyez un message par email, avec le document en pièce jointe, au courriel de la revue.

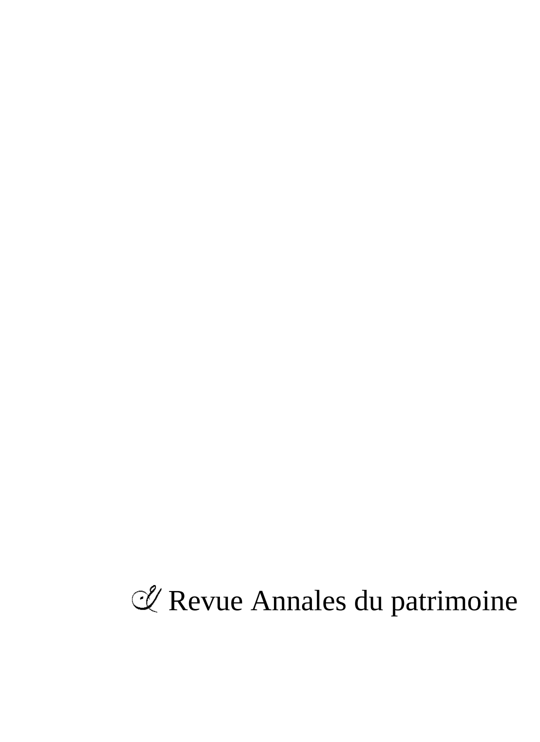
La rédaction se réserve le droit de supprimer ou de reformuler des expressions ou des phrases qui ne conviennent pas au style de publication de la revue. Il est à noter, que les articles sont classés simplement par ordre alphabétique des noms d'auteurs.

La revue paraît au mois de septembre de chaque année.

Les opinions exprimées n’engagent que leurs auteurs.

ISSN 1112-5020

Sommaire



Revue Annales du patrimoine, N° 13, 2013, pp. 7 - 18
ISSN 1112-5020

Littérature et peinture croisements du verbe et de l'image

Dr Hicham Belhaj
Université de Fès, Maroc

Résumé :

Le rapport entre peinture et littérature n'est pas un sujet récent. Il a été abordé depuis l'Antiquité où l'on trouve l'idée que la peinture est une poésie muette tandis que la poésie est une peinture parlante. En Orient arabo-musulman, la condamnation des images formulée par le Coran va se solder par l'interdiction de la représentation des êtres vivants. Ce climat "aniconiste" va, en revanche, placer la calligraphie et la miniature au centre de l'art dit islamique. Au Maroc, l'aniconisme a refait surface avec la doctrine malékite. Cela a eu pour résultat l'éclipse peu ou prou totale de toute représentation figurative.

Mots-clés :

littérature, peinture, image, calligraphie, aniconisme.

Literature and painting Crossings of the verb and the image

Dr Hicham Belhaj
University of Fez, Morocco

Abstract:

The relationship between painting and literature is not a recent subject. It has been approached since Antiquity where we find the idea that painting is silent poetry while poetry is talking painting. In the Arab-Muslim East, the condemnation of images formulated by the Quran will result in the ban on the representation of living beings. This "aniconist" climate, on the other hand, placed calligraphy and miniatures at the center of so-called Islamic art. In Morocco, aniconism resurfaced with the Maliki doctrine. This has resulted in the more or less total eclipse of all figurative representation.

Keywords:

literature, painting, image, calligraphy, aniconism.

La littérature et la peinture ont, depuis longtemps, partie liée. Simonide dit que : "la peinture est une poésie muette et la

Publié le : 15/9/2013
hicham.belhaj@usmba.ac.ma

poésie une peinture parlante". Le rapport qui unissait les deux modes d'expression était un rapport de subordination de l'image au texte. Car ce dernier a toujours été au service de la première. Dans le présent article nous essayerons de retracer l'histoire de ce rapport en Occident chrétien, en Orient arabo-musulman et au Maroc depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

Notre approche se veut ainsi historiciste et quasi-narrative. Elle va s'articuler autour de trois parties : la première est consacrée aux convergences historiques du texte et de l'image en Occident, la deuxième examinera le rapport entre le visible et le lisible dans l'art islamique, la troisième insistera sur le rôle de la revue "Souffles" au Maroc, et finalement celui des Editions "Al-Manar".

1 - Texte et image en Occident :

Depuis l'Antiquité, les Anciens ont toujours rêvé de parvenir à une sorte de fusion entre les arts. Dans sa Poétique, le poète latin Horace n'a pas cessé de prôné un partage et une fusion entre peinture et poésie. Cette dernière devait constituer, par le bais des mots, une véritable traduction de ce que voyaient les peintres.

Au Moyen-âge, la religion chrétienne, soucieuse de vulgariser les textes sacrés de la Bible pour qu'ils soient à la portée d'un peuple dont l'immense majorité est illettrée, a beaucoup favorisé l'échange entre le texte et l'image. La seconde, voulant substituer au premier, assumait la fonction d'une "Bible des illettrés" grâce à la mission didactique qu'elle devait remplir.

Pendant la Renaissance, l'objet de l'art ne pouvait s'écarter de la trilogie "Nature - Homme - Dieu". L'artiste, qui vient d'obtenir ses titres de noblesse, se trouve chargé de restituer la beauté du monde, de la magnifier en vue de refléter une beauté supérieure, en l'occurrence celle de Dieu. Littérature et peinture travaillaient sur les mêmes thématiques inspirées en majorité de la mythologie antique.

Au XVII^e siècle, les rapports entre le texte et l'image seront fortifiés. Le tableau est désormais considéré comme un poème muet. Les nouvelles explorations des astronomes vont contrebalancer certains fondements du Christianisme. Pour remédier à ces failles, l'Eglise catholique va proposer aux fidèles une religion séduisante en multipliant les décors et les ornements dans les lieux de culte. Cette nouvelle tendance va favoriser le développement de la peinture qui va, avec l'avènement du Classicisme, accéder au statut d'"art libéral", intellectuel, voire scientifique au même titre que la poésie.

Au XVIII^e siècle, la dialogue entre les deux arts s'intensifie et s'enflamme suite aux controverses acharnées suscitées par la "Querelle des Anciens et des Modernes". Les prémisses du Romantisme transparaissent, une promotion du statut des écrivains et des peintres s'ensuit car les premiers peuvent, finalement, vivre de leurs plumes, les seconds de leurs pinceaux. La naissance de la critique d'art des écrivains, par Diderot, va consolider les rapports entre littérature et peinture.

Avec le XIX^e siècle, les convergences entre littérature et peinture sont plus que jamais massives grâce notamment au rôle promoteur qu'avaient joué à la fois le Romantisme, le Réalisme et le Symbolisme. Ces trois courants artistiques ont favorisé une réflexion théorique qui a eu un effet retentissant en esthétique. A cette même époque qui a vu fleurir une pléthore de doctrines littéraires et artistiques, l'osmose entre littérature et peinture est devenue fructueuse, bénéficiant ainsi de la "vague" de la correspondance entre les arts dont l'opéra wagnérien représente le modèle. Car dans cet opéra, se trouvent imbriquées et entrecroisées à la fois littérature, musique et peinture (grâce au choix des décors et des costumes).

Par ailleurs, le dialogue entre l'art littéraire et plastique arrive au summum grâce au courant romantique qui va les alimenter de thèmes communs. Les peintres vont par conséquent s'adonner à l'écriture (Delacroix dans son Journal) et les

écrivains vont se pencher sur la peinture (Hugo dans ses dessins et aquarelles, Baudelaire et Fromentin dans leurs peintures occidentales). D'autres, en outre, comme Stendhal, Gautier, Baudelaire, Zola, Maupassant par exemple, ont préféré, en plus de leur métier d'écrivain, faire l'histoire de l'art et la critique picturale.

Le dialogue entre les modes d'expression susmentionnés sera confirmé par l'avènement du Symbolisme, qui va chercher, grâce à sa conception spiritualiste du monde, d'autres moyens d'expression pour dépasser la simple représentation réaliste.

Au XX^{e} siècle, la modernité va favoriser le dialogue entre les deux arts littéraire et plastique par des thèmes qui renvoient au monde contemporain. La poésie va jouer un rôle fédérateur dans ce dialogue vu que de nombreux poètes vont être séduits par la peinture. La poésie d'Apollinaire, comme celle de Pierre Reverdy, s'est beaucoup nourrie du Cubisme.

L'apparition de l'abstraction en peinture avec Kandinsky va inaugurer une nouvelle étape : celle où le tableau va s'éloigner de toute prétention mimétique ou "diégétique" pour ne renvoyer qu'à lui-même. Marcel Proust va rompre, dans le roman, avec la reproduction de la réalité. L'apparition du Nouveau Roman et du Surréalisme vont donner naissance à de nombreuses collaborations entre écrivains et peintres dont la plus célèbre est celle de Pablo Picasso et Paul Eluard. Ce dernier va d'ailleurs consacrer, dans son livre "Capitale de la douleur", plusieurs poèmes aux peintres contemporains tels Pablo Picasso, Paul Klee, Max Ernst. En outre, de nombreux recueils de poésie vont être illustrés par des peintures surréalistes.

2 - Texte et image dans l'art islamique :

Le Coran, en de nombreux versets, formule une condamnation des images[(1)], d'où l'interdiction de représenter des êtres vivants. Cependant, les images dont parle le Coran dénotent celles qui sont dotées d'une fonction rituelle. Celles qui n'entrent pas dans cette catégorie, ne sont pas concernées par

cette interdiction. Les images qui sont repoussées par l'Islam sont celles qui représentent une divinité car il est question d'une interdiction de l'idolâtrie et non pas de l'image elle-même.

Ceci dit, la proscription des idoles n'a rien à voir avec la condamnation des images représentées. Ainsi, contrairement à ce que pense la majorité des critiques d'art musulmans, aniconisme et iconophobie ne sont pas mentionnés dans le Coran mais dans la Sunna. C'est la même idée que développe Rachid Benlabbah, en mettant, par ailleurs, l'accent sur la querelle des images en Islam. Ainsi pense-t-il que la condamnation des images est "l'œuvre du hadith et de la tradition des générations suivantes"(2).

La relation qu'entretenaient les musulmans avec l'image était dans cette optique complexe dans la mesure où elle n'était ni interdite d'une manière explicite ni autorisée d'une façon définitive. Ce climat "aniconiste" va placer la calligraphie et la miniature au centre de l'art dit islamique. L'écriture arabe va ainsi jouir d'un statut privilégié puisqu'elle assurait la fonction de transcrire le Verbe divin, à savoir le texte coranique, en le magnifiant(3).

En vue de détourner le refus théologique de la mimesis(4), la calligraphie, les motifs non figuratifs, l'ornement géométrique accompagnaient le texte sacré en constituant un décor. Si la calligraphie embellissait le texte, l'ornementation servait à en signaler les sourates et les versets.

La calligraphie, les arabesques et l'ornement géométrique sont ainsi des moyens d'expression artistique développés par les musulmans pour remédier à l'absence de la figuration du domaine religieux.

Sous le règne des Omeyyades (661-750), s'est constituée une classe iconophile qui comprenait princes, notables et mécènes, laquelle a introduit une séparation entre "un art sacré public, illustré par les décorations en mosaïque abstraite, l'épigraphie, les compositions florales et géométriques"(5) et un art de cour profane qui ornait les murs des palais omeyades. Il est à ajouter

également que l'interdit proclamé à l'égard des images n'a pas empêché les califes et les musulmans, depuis les Omeyyades, de frapper de la monnaie et de dresser des statues et des images dans leurs palais. Il faut attendre le IXe siècle pour voir apparaître des figures zoomorphes et anthropomorphes, mais uniquement dans le domaine profane.

Dès le Xe siècle, l'écriture arabe va atteindre sa plénitude en assumant une fonction ornementale dont la mission est de célébrer le message de Dieu. De nombreux styles calligraphiques vont par conséquent voir le jour, plus particulièrement, sous le règne des Abbasides (750-1258) et des Mamelouks (1250-1517).

Avec les Persans et les Ottomans, l'art calligraphique va connaître un nouvel essor. L'enluminure s'est d'ailleurs déployée aussi bien dans les corans que dans les ouvrages profanes.

En outre, la peinture figurative, exclue des sciences strictement religieuses, va fleurir dans les manuscrits profanes, sous les deux dynasties. Il s'agit des ouvrages de la science, de la zoologie, de l'astronomie, de la botanique, de la médecine et de la littérature. Les images qui accompagnaient ces livres visaient à les clarifier.

Les liens entre le texte et l'image vont s'élargir à partir du XIVe siècle, grâce aux turcs et aux persans qui vont diversifier le champ des œuvres illustrées, dans plusieurs autres domaines, en l'occurrence la poésie, l'histoire et l'épopée dans lesquels les livres vont se parer de miniatures. Il s'agit entre autres de "Les Maqâmat" d'al-Hariri et "Kalila et Dimna" d'Abdoullah Ibn al-Muqaffa, "Les cinq poèmes" de Nezâmi (1141-1209).

L'engouement des Arabes pour les images va s'enflammer grâce à l'expansion géographique de l'empire islamique qui favorise le contact avec d'autres civilisations. Pour se procurer une civilisation rayonnante, les califes ont encouragé une propension pour la traduction de la connaissance grecque en matière de l'astronomie, de la médecine, de la chimie, des mathématiques. Ce projet curieux va se solder par un grand essor

des métiers du livre. Calligraphie, enluminure et miniature sont devenus indispensablement présentes dans un livre pour qu'il soit apprécié et estimé des mécènes.

Entre la fin du XIX^{e} siècle du XX^{e} siècle, la variation de la production picturale islamique : enluminure, miniature, peinture, sur bois et d'autres matières intégrée à l'architecture et aux objets d'utilité va attirer l'attention des peintres occidentaux[(6)].

3 - Texte et image au Maroc "la revue Souffles" :

Le Maroc a été le seul pays de l'Afrique du Nord qui ait échappé à la conquête ottomane. Contrairement aux autres pays qui ont connu la domination turque, ce pays "n'a pas de tradition picturale"[(7)]. L'art de la miniature, dans les pays voisins, a constitué "une médiation progressive entre la feuille dessinée et la toile peinte"[(8)]. Au Maroc, l'aniconisme a refait surface avec la doctrine malékite. Cela a eu pour résultat l'éclipse peu ou prou totale de toute représentation figurative. "La révolution visuelle"[(9)] n'a eu lieu que grâce à l'instauration de la peinture de chevalet par les Français[(10)], en 1920. La peinture de chevalet selon Toni Maraini[(11)], ne remonte nullement à la pratique artistique traditionnelle, à l'arabesque, à la calligraphie ou à l'ornementation inscrite bien que de nombreux artistes marocains revendiquent cette filiation par l'utilisation plus ou moins libre de leurs motifs, matières et formes.

Au lendemain de l'Indépendance, les quelques maisons d'édition marginales installées en majorité à Rabat et Casablanca, faute de moyens technologiques suffisants et à cause du coût faramineux d'éditer en couleur, sollicitaient le concours des calligraphes pour embellir les couvertures des ouvrages publiés. Le dessin, en noir et blanc, va garnir par la suite de nombreuses publications. Il s'agit entre autres d'une revue[(12)] publiée à la ville de Marrakech en 1956, et illustrée par le peintre Abdelaziz Abou Ali.

Les relations entre le texte et l'image vont s'instaurer grâce à l'apparition des revues telles "Souffles", "Intégral" et plus tard

"Lamalif", qui ont consacré, en langue française, des articles relatifs aux arts plastiques au Maroc. En effet, l'avènement du mouvement "Souffles", cristallisé autour de la revue qui porte le même nom, par Abdellatif Laâbi, en 1966, a bouleversé le champ culturel au Maroc en nourrissant le dialogue inter artistique. C'est en particulier le point de vue de Abderrahmane Tenkoul qui pense que "Souffles" a été "la première revue au Maroc à avoir intégré la dimension des arts plastiques dans le champ de son action culturelle. Plus encore, elle a été la première revue qui a donné la parole aux peintres marocains, qui leur a offert l'occasion de s'exprimer et de faire connaître leurs travaux"(13). Certains peintres marocains tels : Mohammed Melehi, Mohammed Chebaâ, Farid Belkahia, Saâd Seffaj, Abdellah Hariri, etc., après avoir adhéré au groupe "Souffles", ont participé à la réalisation technique et artistique de la revue (la couverture a été réalisée par les deux premiers). La peinture va par ailleurs occuper une place centrale dans la gamme des matières traitées. En 1967, un numéro spécial de la revue (7/8), consacré aux arts plastiques au Maroc, va couronner cette adhésion. Dans cette revue comme dans "Lamalif"(14) et encore dans "Intégral"(15), l'image plastique et l'image photographique vont cohabiter avec le texte.

Après la disparition de "Souffles", en 1972, d'"Intégral" en 1977 et plus tard des autres revues des années soixante-dix(16) qui publiaient, quoique irrégulièrement, des articles consacrés à l'art marocain ainsi que des reproductions des tableaux de certains peintres, une revue spécialisée en arabe, "Al-Ichara"(17), créée en 1976 par l'Association Marocaine des Arts Plastiques, va y succéder et prendre la relève. La presse francophone et plus tard arabophone va accorder de l'importance au mouvement artistique au Maroc par la publication des articles, souvent illustrés par des reproductions de quelques œuvres. On peut citer le quotidien l'Opinion, Al-Alam, Al-Mouharrir. A la fin des années 80, le Ministère de la Culture crée la revue "Athaqafa al-Maghribia" qui va veiller à la publication d'une reproduction

d'une œuvre d'un peintre marocain ainsi que de nombreux articles sur la peinture, accompagnés par des reproductions picturales marocaines. Néanmoins, toutes ces initiatives, si intéressantes soient-elles, ne révèlent pas encore un véritable essor du rapport texte-image.

C'est au poète et critique d'art Alain Gorius et aux Editions "Al-Manar" qu'il a créées, en 1998, que doit l'introduction d'un genre artistique nouveau au Maroc, en l'occurrence les livres de rencontres entre écrivains et peintres. Ce genre, qui remonte comme nous l'avons déjà signalé au 19^{e} siècle, a redonné un nouveau souffle au mariage littérature-peinture.

4 - Les éditions Al Manar :

La galerie "Al-Manar" a été créée, en 1985, par le cinéaste marocain Souheil Ben Barka, à l'époque directeur du Centre du Cinéma Marocain, au sein du complexe artistique et culturel Dawliz sur la corniche de Casablanca. En 1994, Christine et Alain Gorius, un couple germano-français pleinement engagé dans la vie culturelle marocaine, prennent ensemble la direction de la galerie qu'ils consacrent exclusivement aux arts plastiques contemporains. Chaque année, la galerie montait de huit à neuf expositions, individuelles ou collectives, de peinture contemporaine d'artistes marocains, algériens, tunisiens, espagnols, français ou belges. Elle organisait également des expositions internationales. Bien que la Galerie soit fermée en août 2003, le couple Gorius a persévéré dans sa voie de mécène. En avril 2004, il a lancé, en hommage à feu Mohammed Kacimi, leur ami, la galerie "Les Atlassides", à la ville de Marrakech.

En 1998, Alain Gorius concrétise son envie d'associer ses deux passions, la peinture et la poésie par la création, à Neuilly en France, des Editions "Al Manar" qui va publier des livres d'artistes tirés à peu d'exemplaires. Depuis, les collaborations entre écrivains (généralement francophones) et peintres (méditerranéens) se succèdent. Ces rencontres ont vu le jour en différentes collections : "Approches et Rencontres" (écrits sur

l’art, la littérature, le monde contemporain), "Combats" (texte littéraires à caractère politique), "Corps écrit" (manuscrits peints), "Bibliophilie contemporaine" (livres de bibliophilie), "Contes, Récits et Nouvelles", "La Parole peinte" (tirages limités rehaussés d’originaux), "Méditerranées", "Poésie du Maghreb", "Voix vives de la Méditerranée", "Poésie sans paroles", "Ultramarines", "Poésie".

Tous les ouvrages publiés par Les éditions "Al Manar" sont illustrés. Ils constituent un tête-à-tête subtil entre écriture et peinture dans la mesure où certains sont manuscrits par le poète et peints, feuille à feuille, par l’artiste ; même la prose s’y trouve accompagnée par de nombreux dessins.

Cette cohabitation entre peintres et écrivains, dans ces œuvres à deux mains, a été motivée par deux raisons : la première, est esthétique car il s’agit, comme le dit Gorius, de faire dialoguer un texte écrit avec l’œuvre d’un peintre et d’établir "un pont entre l’Europe et le Sud"(18). La seconde raison, liée à la première, est économique. En effet, le marché de l’art et son public est extrêmement restreint car ce ne sont que de grands collectionneurs privés qui achètent les œuvres. Selon Azzouz Tnifass : les tableaux de nos peintres sont devenus de plus en plus chers, et les acquérir est devenu l’affaire de quelques riches collectionneurs ou d’institutions ; les intellectuels et les amateurs d’art se retrouvent spectateurs frustrés de cette aventure de notre art, de laquelle ils se sentent rejetés pour raison économique(19).

Un livre fait de poèmes et de peintures constitue dans cette optique un substitut capable de rendre l’art contemporain accessible à un cercle élargi de gens concernés.

Notes :

1 - L'image, en arabe, est appelée (surah) ; faire une image : (sawwara) ; la personne qui fait l'image est nommée (musawwir), qui est l’un des 99 Noms Sublimes d'Allah (Asmâ Allah al-Husna) : "C'est lui Dieu, le créateur, le

concepteur, le formateur (musawwir). A lui les meilleurs noms. Ce qui est dans les cieux et la terre l'exalte. Il est le fier, le sage", Le coran, (59 : 24).

2 - Rachid Benlabbah : L'interdit de l'image dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, Editions Aïni Bennaï, Collection Humanités, 2008, p. 44.

3 - L'art figuratif n'a pas été utilisé pour la diffusion de la foi musulmane comme ce fut le cas chez les chrétiens. Ainsi il n'est pas entré dans la décoration des livres religieux, des mosquées et des tombes. De même, Dieu n'est jamais représenté par des images mais uniquement par Son Nom calligraphié en arabe. Le prophète Muhammad, quant à lui, n'est évoqué que par son nom et sa généalogie.

4 - Toni Maraini : Ecrits sur l'art, Choix de texte, Maroc 1967-1989, al-Kalam, Collection Zellije, 1989, p. 45.

5 - Rachid Benlabbah : op. cit., p. 73.

6 - Toni Maraini : op. cit., p. 44.

7 - Mohamed Métalsi : La création visuelle au Maroc depuis l'indépendance, p. 134, in http://www.rdh50.ma

8 - Ibid.

9 - Nous empruntons cette expression à Oleg Grabar, cité par Rachid Benlabbah : op. cit., p. 73.

10 - Toni Maraini : op. cit., p. 92.

11 - Ibid.

12 - Farid Zahi : D'un regard, l'autre, L'art et ses médiations au Maroc, Marsam 2006, p. 63.

13 - Abderrahmane Tenkoul : Le mouvement poétique et intellectuel de la Revue Souffles, thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Provence, Centre d'Aix, 1980-1981, p. 270.

14 - Revue mensuelle fondée en 1966 par Zakia Daoud au Maroc et qui a existé jusqu'à 1988. Elle était à la fois politique, sociale, culturelle et économique.

15 - La fondation de cette revue a été faite par un groupe d'écrivains et de peintres qui se sont retirés de la revue Souffles. Il s'agit, entre autres, du peintre Mohamed Melehi et du poète el Mustapha Nissabory. La publication de cette revue a démarré en octobre 1971 et s'est achevée en 1977.

16 - Il s'agit, entre autres, des revues "Lamalif", "Al-Assas" et "Vision et Rivages".

17 - L'Union des Ecrivains du Maroc va publier en 1998 une revue qui porte le même nom.

18 - Olivia Phélip : Le rare et le beau, esquisse d'une promenade poétique, confidences d'un bibliophile, 7 mai 2010, in http://www.editmanar.com

19 - Azzouz Tnifass : A propos de la collection "la parole peinte". Ces livres où peintres et poètes font bon ménage, Le Temps du Maroc, N° 174, 26-2-1999.

Références :

* - Le Coran.
1 - Benlabbah, Rachid : L'interdit de l'image dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam, Editions Aïni Bennaï, Collection Humanités, 2008.
2 - Maraini, Toni : Ecrits sur l'art, Choix de texte, Maroc 1967-1989, al-Kalam, Collection Zellije, 1989.
3 - Métalsi, Mohamed : La création visuelle au Maroc depuis l'indépendance.
4 - Phélip, Olivia : Le rare et le beau, esquisse d'une promenade poétique, confidences d'un bibliophile, 7 mai 2010.
5 - Tenkoul, Abderrahmane : Le mouvement poétique et intellectuel de la Revue Souffles, thèse de doctorat de 3e cycle, Université de Provence, Centre d'Aix, 1980-1981.
6 - Tnifass, Azzouz : A propos de la collection "la parole peinte", Le Temps du Maroc, N° 174, 26-2-1999.
7 - Zahi, Farid : D'un regard, l'autre, L'art et ses médiations au Maroc, Marsam 2006.

Revue Annales du patrimoine, N° 13, 2013, pp. 19 - 35
ISSN 1112-5020

Naissance de la communication culturelle d'expression française en Algérie

Dr Hadj Dahmane
Université de Mulhouse, France

Résumé :

Le présent article s'entend comme un travail propédeutique donnant sur un projet plus large et plus approfondi, sous forme d'une série d'articles. Car il s'agit de faire une approche de l'acte de communication à travers la production littéraire et culturelle algérienne d'expression française, il importe donc de faire une sorte de généalogie, si l'on peut dire, de la communication contestataire et ses rapports mêmes avec la production culturelle. Quitte à anticiper, disons dès à présent que traiter des débuts de la contestation est un thème pour le moins paradoxal. La langue et la culture françaises elles-mêmes pourraient être, les premiers objets contestés.

Mots-clés :

communication, culture, littérature, Français, contestation.

Birth of French-speaking cultural communication in Algeria

Dr Hadj Dahmane
University of Mulhouse, France

Abstract:

This article is intended as a preparatory work leading to a larger and more in-depth project, in the form of a series of articles. Because it is a question of making an approach of the act of communication through the Algerian literary and cultural production of French expression, it is therefore important to make a kind of genealogy, so to speak, of the communication of protest and its very relationship with cultural production. Even if it means anticipating, let's say right now that dealing with the beginnings of the protest is a paradoxical subject to say the least. The French language and culture themselves could be the first contested objects.

Keywords:

communication, culture, literature, French, protest.

Ce n'est donc pas exagéré de dire que la contestation

Publié le : 15/9/2013
hadj.dahmane@gmail.com

véhiculée par la production culturelle et littéraire algérienne de langue française, se distingue singulièrement de celle s'exprimant en langue arabe. Cette affirmation est bien entendu valable pour toute l'histoire de la culture algérienne.

Aujourd'hui comme hier, la contestation n'a pas la même odeur, ni la même couleur.

Non pas que l'une ou l'autre langue dispose d'artifices linguistiques plus forts pour contester, mais des écrivains venus d'horizons culturels différents, défendant des idéaux culturels quasi semblables, et confrontant leurs moyens, confrontaient en fait aussi leurs fins !

Voilà déjà délimitée ce qui sera une constante de la production culturelle algérienne d'expression française dès ses débuts. Et c'est ce qui conforte notre idée de sa thématique contestataire. Qu'on le veuille ou non, il y a une différence substantielle entre la contestation sous l'occupation française et celle voyant le jour sous l'Etat Algérien, indépendant, arabe et musulman. C'est la raison pour laquelle nous avons choisi, pour la confection du présent article, de ne traiter les thèmes contestataires que jusqu'à l'Indépendance. Cette période représentant donc une recherche préparatoire à ce que nous souhaitons développer plus tard.

Il est donc aisé de deviner que cet article n'est qu'une ébauche de la première des trois parties que comprendra notre réflexion et dont l'économie s'articulera autour de thèmes traitant successivement du contexte général de la naissance de la production culturelle et littéraire algérienne de langue française, des prémices de la contestation, et enfin de la forme précise et affirmée qui avait transformé la contestation velléitaire en revendications nationalistes sans équivoque.

La contestation culturelle n'étant pas un acte de communication sous forme d'expression esthétique immédiate, elle ne peut donc être qu'une réaction, suscitée par des facteurs politiques, socio-économiques ou culturels.

Il se pourrait aussi que ce soit les trois types de facteurs ensemble, comme c’est souvent le cas. Le roman, par exemple, la dissout dans la trame de sa fiction pour qu’elle rejaillisse dans son habit d’esthétique. En cela, le roman se distingue de l’essai qui, lui, ne souffre pas les détours sinueux de la fiction et leur préfère l’intelligence claire. Ainsi nous prenons acte des thèmes critiques et contestataires dans l’essai, cependant que nous sommes astreints à les reconstituer dans le roman et le théâtre.

En vérité, qu’il s’agisse de reconstituer la thématique contestataire, voilà ce qui sans conteste révèle une singularité. Alors que l’essai dénote peut-être le courage extraordinaire de son auteur ou une situation de grande paix et de liberté civile, ou bien toute autre situation dans laquelle l’auteur ne craint pas de représailles, le roman ou le théâtre dont le but est contestataire, montre, par cela même qu’il recourt aux artifices de la fiction et aux détours langagiers, que l’expression libre lui est contingentée ou interdite. Ce point est très important à rappeler pour rendre justice aux écrivains contestataires, à qui il arrive parfois de fuir dans le temps comme dans l’espace, espérant ainsi fausser le plus d’indices qui les mettraient en rapport avec leur temps et leur lieu. Ainsi "El Euldj" de Chukri Khodja qui inverse carrément les tenants des problèmes culturels et politiques posés dans l’Algérie de son temps. Les poser autrement aurait été plus efficace, mais aussi d’une folle audace. Technique de communication oblige. Formules laudatives et constats élogieux de la civilisation française ne manquent ni chez Ould Cheikh, ni encore moins chez Chukri Khodja.

Le contexte politique, socio-économique et culturel dans lequel naquît, par exemple, le roman algérien de langue française, est lui-même un incitateur à la contestation. Pouvoir colonial de fait et de droit depuis 1830, ségrégationniste et niant la réalité culturelle des Algériens d’alors. Un parti politique nationaliste avait déjà vu le jour au début des années vingt, spécifiquement algérien depuis 1926. Et comme le roman, qui

avait fait sienne la forme du roman colonial, l'ENA de Messali Hadj avait emprunté la forme de la lutte partisane moderne. Mais le discours nationaliste direct de ce parti n'était possible que parce qu'il avait vu le jour et s'était développé dans la France métropolitaine de la Troisième République, dont les musulmans d'Algérie n'étaient d'ailleurs pas citoyens. Dans la colonie, le vent ne soufflait que d'un côté et les Arabes n'étaient là que pour servir, dans leur grande majorité, quasi-gratuitement les colons, à qui ils étaient, du reste, sujets d'exotisme et d'orientalisme.

Dans cette misère écrasante, l'instruction scolaire était l'institution appropriée pour conforter et consolider les bases de la colonisation. Pour ceux des Algériens qui avaient la chance de s'asseoir sur les bancs de l'École Française assez longtemps pour penser à la culture et à la littérature, contester, quoique ce fût, fût considéré comme une félonie, tant la "mission civilisatrice" française était le fer de lance de l'administration coloniale. Et pour ne pas être félon, il fallait embrasser corps et âme la mission civilisatrice : l'unique salut était donc dans l'Etre-Autre.

C'était là, violenter une réalité historique et culturelle évidente. Une réalité linguistique, religieuse, traditionnelle, montrait un clivage ethnique que la "mission civilisatrice" ne cessait de rendre encore plus net.

Etre l'Autre était donc aussi une félonie et une absurdité. On doit, par conséquent, rester Soi-Même, ou revenir vers Soi-Même. Voilà ainsi le problème posé par des romanciers comme Chukri Khodja ou encore Mohamed Ould Cheikh.

Il ne faut pas être l'Autre ; ce n'est d'ailleurs pas possible. C'est ici que le facteur religieux est le plus déterminant : le salut de l'âme passe bien avant celui de la cité. L'Islam est ainsi présenté comme le vecteur essentiel d'une culture dont les confins se confondent avec lui depuis plus d'un millénaire. Cela suffit pour illustrer le hiatus infranchissable entre le Moi et l'Autre, dont la séparation se fera en 1962 par l'indépendance

totale de l'Algérie.

Mais auparavant, il importait de faire un pas plus en avant dans la question. Après la Seconde Guerre mondiale, en effet, la question : "comment sommes-nous ?" de Mouloud Feraoun, par exemple, ou pour rappeler des propos de ce dernier, "sur quelle chaise sommes-nous assis ?" ou de Mouloud Mammeri, s'était substitué à la question : "qui sommes-nous ?". On dirigeait alors le projecteur sur une réalité rendue répréhensible par l'Autre, sans toutefois aboutir à ce que la scission totale entre le Moi et l'Autre fût la condition de la résurrection du Soi-Même dans sa pleine expression culturelle. A ce stade, la contestation n'existait d'ailleurs qu'en filigrane, tant que le dialogue demeurait possible entre "gens de bonne foi et de bonne volonté". Le pas sera franchi par Mohamed Dib et Kateb Yacine.

Ces deux auteurs ont mené le roman algérien de langue française, non seulement à l'expression directe de la nécessité d'une totale scission entre le Soi-Même et l'Autre, mais l'avaient aussi sorti d'un cadre peu intempestif pour l'inscrire finalement dans le temps de la question nationaliste indépendantiste proprement dite.

"La Grande Maison", "l'Incendie", "Le métier à tisser", "Nedjma" seront donc considérés comme l'expression romanesque du mouvement de libération nationale, dont le but visait la totale indépendance de l'Algérie, et dont le moyen était la guerre armée. Pour la première fois, le thème de la guerre était abordé par Mohamed Dib et Kateb Yacine.

1 - La thématique contestataire depuis ses débuts :

Pour mieux cerner le thème de la contestation, il est important de décrire le contexte général dans lequel baigne la vie culturelle, littéraire et artistique. Œuvre de fiction, en effet, le roman, par exemple, n'a pas la netteté contestataire de l'essai ou du pamphlet, qui eux, s'attaquent ouvertement et expressément aux problèmes du jour. Tout au plus y aura-t-on à déjouer quelques détours langagiers. En sus de cela, le roman

présente la difficulté, qui n'est pas des moindres, de la construction fictive. Il ne conduit pas le lecteur ou le critique, mais il les tire et les pousse à deviner et à reconstruire le champ réel dont il ne représente qu'une fresque.

Ainsi en va-t-il aussi du roman algérien d'expression française. Sa naissance même ne saurait s'entendre sans l'évocation des contextes politique, économique et social qui déterminent la vie artistique d'une manière générale depuis la Conquête jusqu'au lendemain de la Première Guerre Mondiale. Les fluctuations ultérieures et les pratiques coloniales dicteront autant de matières à contestation que le roman algérien ne manquera pas de discuter. De la simple "opinion" jusqu'à l'exhortation directe ; de la condamnation de l'inique et l'intolérable jusqu'à la conviction et la foi en un futur tout autre, le romancier n'est jamais que le témoin qui parle et qui communique. Et pour comprendre ce qu'il dit, il faut connaître où il a dit et quand il a dit.

1. Le contexte politique :

Il est inutile de retracer ici les péripéties de la conquête progressive de l'Algérie, conquête qui était en tout cas totale dès la fin du 19e siècle. L'Algérien n'a pas le même statut que le Français ni les mêmes droits. C'est là, le fait d'une politique coloniale qui ne cessait d'effacer ce qui était spécifiquement algérien et de promouvoir la civilisation française. Voulut-on accéder à celle-ci, alors il fallait cesser d'être arabe et musulman. L'école comme l'Administration et l'Église étaient évidemment au service d'une telle politique. En 1881 est promulgué le code de l'indigénat qui était d'ailleurs de fait depuis le début de la conquête. Il durera jusqu'en 1930.

Mais dire que les Algériens baissaient définitivement les bras devant la colonisation comme devant une fatalité serait une erreur. Dès les années vingt d'ailleurs, on s'organisait, certes de manière velléitaire parfois, pour essayer de faire face à ce coup du sort. Il est vrai qu'on était plus fatigué et moins enthousiaste

que les Algériens du début de la conquête qui criaient à Bugeaud : "cette terre est le pays des Arabes. Vous n'y êtes que des hôtes passagers. Y resteriez-vous trois cents ans comme les Turcs, il faudra que vous en sortiez !"[1]

De toute manière, bien que non encore suffisamment propagé, un mouvement nationaliste existait déjà dès le début des années vingt : l'Etoile Nord-Africaine de Messali Hadj mettait déjà en 1926 l'indépendance complète de l'Algérie à son programme. Mais l'audience de ce parti était encore limitée parce qu'implanté en France. Il en allait de même de la Fédération des Élus Indigènes, fondée en Algérie en 1927 et dont les rangs étaient constitués d'intellectuels algériens francophones pour la plupart, car formés à l'école française. Ces élus ne s'attaquaient pas à la France, ils revendiquaient seulement l'égalité des droits et la citoyenneté française.

Certains d'eux, comme Ferhat Abbès et ses amis, avaient l'argument de l'assimilation, celui-là même que préconisait l'administration coloniale.

Mais c'était là davantage le credo des Oulémas musulmans, arabophones en majorité, qui eux depuis la fondation de leur Association en 1931 refusaient la contrepartie "culturelle" de la politique d'assimilation.

Les deux axes de l'arabe et de l'Islam allaient demeurer déterminants pour toute forme de contestation de quelque forme qu'elle fût. Et même quand ce n'était pas le couple arabe/Islam qui constituait le fer de lance du credo de l'un ou l'autre intellectuel ou homme politique, c'était en tout cas l'Islam qui tranchait comme ultime fondement identitaire. Ainsi, tandis que pour Ben Badis et Messali Hadj, Islam et arabité étaient indispensables et indissociables pour être algérien, pour Ferhat Abbès, seul l'Islam était incontournable : "l'Islam, affirme-t-il, est resté notre foi pure, la croyance qui donne un sens à la vie, notre patrie spirituelle"[2].

Mais cet esprit était pour lui digne d'intégrer la nation

française, cependant qu'il était insuffisant pour déterminer l'élément national : "Si j'avais découvert la nation algérienne, affirmait-il, je serais nationaliste... J'ai interrogé l'histoire, j'ai interrogé les vivants et les morts, j'ai visité les cimetières, personne ne m'en a parlé"(3).

Ben Badis lui répondra, de manière à faire pâlir Louis Bertrand et ses amis, que : "Le peuple musulman a son histoire, illustrée de hauts faits, il a son unité religieuse, sa langue ; il a sa culture, ses coutumes, ses mœurs"(4).

2. Le contexte économique et social :

Le fait le plus frappant de la période coloniale jusqu'à l'Indépendance est évidemment la pauvreté des masses populaires autochtones. La destruction progressive de la structure foncière et économique traditionnelle de l'Algérie par les colonisateurs avait pour résultat de réduire à la misère la majorité des Algériens. En effet, le démembrement de la structure tribale, engagée dès 1863 par le "Sénatus Consult", et accélérée par les lois "Warnier" de 1873 et 1887 qui portaient ni plus ni moins sur la dislocation des propriétés foncières arabes et leur transmissibilité aux Européens(5), ne pouvait qu'aboutir à une désaffection graduelle des campagnes. Les fellahs n'avaient alors d'autres issues que le renforcement du nombre de pauvres dans les villes. Ils y constitueront une main d'œuvre à bon marché de laquelle les colons tireront le plus grand profit. Même la femme, traditionnellement recluse dans son foyer, s'était trouvée dans l'obligation d'aller vendre sa force de travail dans les villes.

En revanche, cette volonté coloniale de désagréger la société algérienne n'a pas eu pour seule conséquence la paupérisation de la population. Des groupes socio-professionnels voient le jour dans les campagnes, où les fellahs alimentaient déjà un prolétariat agricole. Mais ce prolétariat était aussi embryonnaire que celui des villes. On vit aussi, au tout début du siècle, l'éclosion d'une bourgeoisie citadine englobant "quelques hommes d'affaires, expéditeurs et courtiers en légumes et fruits,

quelques commerçants et grossistes en grains ou en tabac, quelques industriels de l'huilerie ou de la minoterie, quelques propriétaires d'immeubles, d'hôtels"[(6)].

Cette bourgeoisie supplantera en quelque sorte l'aristocratie traditionnelle terrienne détruite dans sa grande majorité par l'expropriation. En tout cas, bien que vaincu et meurtri, le peuple algérien n'aura de cesse de vouloir se relever. L'heure est, ici, à la satisfaction des besoins vitaux, demain les revendications véritables verront le jour.

3. Le contexte culturel :

La production culturelle algérienne d'expression française est née dans une totale prédominance de langue coloniale. Pour les premiers romanciers comme Ben Rahal ou Zeid ben Dieb, par exemple, il ne s'agissait nullement de réagir contre les "Algérianistes", mais seulement d'imiter un genre introduit par ceux-ci en terre d'Algérie. D'autant plus que l'usage de la langue française était bien plus évident que celui de la langue arabe, cette dernière étant en perte de vitesse depuis le début de la conquête. Certes, à partir de 1900, l'arabe est introduit dans les écoles primaires, mais pour le seul bonheur de ceux qui avaient la chance d'y accéder. Néanmoins, quelques bilingues purent émerger de ce système, mais le gros des arabophones, les plus éminents du moins, provenait des universités de Zaytouna ou d'al Azhar.

L'enseignement de l'arabe était toujours, sinon souvent, corollaire du retour à l'Islam. Voilà pourquoi il n'y avait pratiquement pas d'arabophones "monolingues" parmi les jeunes "évolués" qui prônaient l'assimilation, voire la naturalisation.

De toute manière, c'était en une période d'acculturation que les Algériens allaient s'initier au roman. Il ne sera donc question d'aucune originalité dans le genre, car le mimétisme était inévitable devant une production romanesque "algérianiste", qui était plus qu'importante, même sans considérer la littérature française métropolitaine. Les premières tentatives de roman, "La

Vengeance du Cheikh", de Ben Rahal, 1891, par exemple, ou "Ali mon frère", de Zeid ben Dieb (1893-1894), devaient rester pour ainsi dire sans lendemain. Rappelons au passage qu'il n'y eut, alors, aucun roman de langue arabe, cependant que le théâtre populaire arabe commençait à se développer avec Rachid Ksentini, Allalou, Bachtarzi... comme le résultat du souffle qui commençait à parvenir du Machrek au Maghreb. La renaissance arabe, la Nahda, déclenchée en orient arabe, ne donnera ses fruits à proprement parler que plus tard. Mais pour l'heure, force est de préciser que ce mouvement littéraire et artistique dans le Moyen Orient arabe n'aura aucun impact ni sur la forme, ni sur la thématique du roman algérien de langue française. Celui-ci n'avait donc pour modèle que ce qu'offrait la littérature française des deux rives de la méditerranée. Nous voyons se profiler là les distorsions qui singulariseront la littérature algérienne jusqu'à nos jours et qui ont pour origine le hiatus entre la tendance occidentale et celle faisant prévaloir la somme des principes esthétiques et moraux de la culture arabe.

C'est paradoxalement, la production littéraire des Européens d'Algérie qui, non seulement encouragera la naissance du roman algérien, mais de surcroît, lui donnera, par contraste, le ton. On voyait, en effet, se dessiner en filigrane la thématique axiale du roman algérien. Louis Bertrand, héraut du colonialisme et de la latinité, mais aussi figure emblématique de la littérature française d'Algérie, consacrera le gros de son génie littéraire à éradiquer justement les composantes arabes et musulmanes de l'Algérie.

Si, avec "Le Sang des races" (1899), "La Cina" (1901), "Pêpête, le bien aimé" (1901), devenu "Pêpête et Balthasar" (1920), Louis Bertrand crée le roman colonial, il n'y donne pas moins le ton à ce qu'allait être nécessairement la littérature algérienne de langue française. Les "Algérianistes" eux-mêmes, Randau, Pomier, Louis Le Coq, Alfred Rousse, malgré la forte influence de Bertrand sur le mouvement, se détacheront quelque

peu de ce dernier, n'en gardèrent pas moins ses restrictions culturelles algériennes à la latinité. On évoquait très volontiers, comme une vérité évidente les auteurs latins comme Tertullien, Apulée ou Saint Augustin car, "entre ces écrivains et nous, déclarait Randau, il y a le même goût de la richesse verbale jusqu'à l'outrance"(7).

Mais c'était tout de même Jean Pomier qui avait annoncé dans la revue algérianiste "Notre Afrique", la prochaine parution de "Zohra, la femme du mineur", de Hadj Hammou, tandis que Randau jugeait l'indigène et l'Européen "égaux en valeur d'humanité". Pour le reste, il incombait toujours, comme le pensait Randau lui-même de convertir intelligemment "les peuples encore à l'état barbare à la mentalité française"(8).

Pour les Algériens, une porte s'ouvrait, mais c'est cette porte même qui constituera pendant longtemps un moyen de communication qui s'avère très efficace.

2 - Débuts d'une volonté de refus :

Comme, on vient de le voir, la naissance du roman algérien avait dépendu principalement de la prépondérance romanesque des Français d'Algérie. Cela est du moins vrai pour la forme, car il ne pouvait en être autrement pour la ligne thématique. L'impact du roman français est indéniable, mais pour les premiers romans seulement qui exhalaient tout autant l'exotisme et romantisme. Il était donc normal que la contestation ne fut pas de la partie, les bienfaits de la civilisation française y étant évidemment à l'honneur.

1. Oui à la civilisation, non à la culture :

C'est principalement avec "El Euldj, captif des Barbaresques" (1929) de Chukri Khodja et "Myriem dans les palmes" (1936) de Mohamed Ould Cheikh que nous voyons se former puis se développer ce que l'on pourrait désormais appeler la "problématique algérienne", qui dirigera donc les débuts du roman algérien. De ce point de vue, ces deux œuvres peuvent être considérées comme les deux premiers romans algériens de

langue française, qui s'écartent de l'œuvre romanesque des Français d'Algérie d'alors. Aussi bien Mohamed Ould Cheikh que Chukri Khodja posaient le problème de l'identité algérienne d'une manière tout à fait distincte de celui posé par Louis Bertrand ou les "Algérianistes" : la suprématie de la civilisation française implique-t-elle la suprématie de la "culture française" ?[9]

Le génie français des techniques était indiscutable ; l'admiration de Ould Cheikh est totale. L'infériorité algérienne à ce propos est admise. La mère de Myriem, Khadidja, est certes musulmane, mais ce n'est pas elle qui l'a poussée à apprendre à piloter. Vue sous cet angle, l'éducation de la jeune héroïne est davantage marquée par son ascendance européenne. Toujours vue sous cet angle, Myriem est "supérieure" aux autres femmes musulmanes qui n'ont pas d'ascendance européenne. Cette moitié de la jeune Débussy représente le fait de la civilisation en Algérie. Ould Cheikh l'accepte et semble exhorter ses coreligionnaires à la faire leur, même si elle est de l'Autre. C'était aussi l'opinion, dès 1897, de Ben Rahal[10].

Cependant, le problème ainsi posé ne semble pas mince, car il s'agit dans le personnage même de Myriem d'une confrontation entre deux cultures, dont l'une est plus civilisée que l'autre. Est-ce dire alors que la culture algérienne, arabo-musulmane, doive céder le pas et s'effacer devant la culture française, chrétienne ? Doit-on se départager pour autant de sa "patrie spirituelle" ? Faut-il être l'Autre au détriment de soi-même ? La réponse de Ould Cheikh et de Chukri Khodja est sans détours : renoncer à l'Islam et à l'arabité, c'est renoncer à soi-même et à son propre honneur. Le discours ni de l'un ni de l'autre n'est pourtant farouchement religieux.

L'Islam est entendu bien plus qu'une religion : c'est une culture identitaire. C'est sur cette distinction cruciale que doit se comprendre leur discussion de l'assimilation. Il s'agissait, en effet, d'emprunter la force du conquérant et de "promouvoir

ainsi une culture traditionnelle au rang d'une culture authentiquement algérienne ouverte sur le modernisme contemporain"[(11)]. C'est ce qui ressort de l'étude de ces deux romans.

2. Myriem dans les palmes et El Euldj :

L'avant-propos de Ould Cheikh risquerait de dérouter le lecteur après coup. Il y est question de l'Algérie qui, après un siècle d'occupation, "se réveille de sa torpeur", mais au même moment la référence à la civilisation française est des plus élogieuses : "l'éducation occidentale ayant porté ses fruits, les nouvelles générations françaises et musulmanes, commencent à se comprendre et à s'aimer. Et cela grâce à l'instruction qui éclaire les hommes et les guide vers la paix, la vie et le bonheur". Pour cet avant-propos, l'auteur engage l'ouverture d'un dialogue entre gens instruits et éclairés, de même que les déductions, que fera à coup sûr le lecteur, ne sont pas le fait de quelque fanatisme. Le but de cet argument anticipé est de persuader raisonnablement à la fois les Français réfractaires à toute idée de culture proprement algérienne, et les Algériens qui réfutaient en bloc tout ce qui était français.

En tout cas, c'est dans un "moment de folie", sans mesurer l'importance du gouffre culturel qui les séparait l'un de l'autre, que Khadidja épouse le capitaine Débussy. Elle ne comprendra réellement sa faute qu'à la naissance de Jean Hafid, frère aîné de Myriem.

Ce mariage symbolise quelque peu la conquête de l'Algérie par l'armée française. L'Algérie n'avait pas choisi cette situation : c'est une fatalité. Autrefois, les rôles étaient inversés. Dans El Euldj, Chukri Khodja donne pour cadre l'Algérie du 16^{e} siècle, non encore soumise, libre. Et si le héros est un captif chrétien, c'est que Khodja se veut lui aussi convaincant, mais il semble dire que la situation de faiblesse n'est pas de toute éternité. Cette même culture algérienne qui était, et est, sera toujours, au même titre que les autres cultures.

Le capitaine Débussy n'aimait pas voir sa femme parler arabe aux enfants, ni leur inculquer les coutumes ancestrales algériennes. Aussi était-ce contre la volonté de son mari que Khadidja avait fait circoncire Jean et qu'elle lui avait ajouté le prénom Hafid. Le mari comprit alors "l'impossible fusion" parce qu'il n'avait pas la même foi, ni le même idéal(12). Cette situation tragique et insoluble était le reflet de l'Algérie d'alors. Le mari meurt mais la situation n'est pas moins tragique pour autant. Pour Khadidja commencent en effet la mission et le devoir de ramener ses enfants, à moitié chrétiens, à leur confession et leur culture islamiques : "elle ne voit le salut que dans la religion qui éclaire les hommes et les moralise ; et elle désire ardemment islamiser ses enfants". Elle est encouragée et confortée dans cette mission par les injonctions d'un saint homme, un cheikh savant, très bon et pieux : "fait apprendre, lui dit-il, la parole de Dieu à tes enfants... Le Coran est le guide et la lumière des hommes dans ce monde dégénéré qui est un vaisseau en perdition... seul le culte d'Allah est leur salut"(13). Khadidja avait bien sûr pris le soin auparavant d'apprendre à lire et à écrire l'arabe correctement.

Ce retour des enfants à l'Islam n'était pas une conversion aux yeux de Khadidja, parce qu'ils n'ont fait à ses yeux que recouvrer leur chemin naturel. Elle en était heureuse tout autant qu'eux.

Bernard Ledieu aurait pu être tout aussi heureux s'il ne s'était converti à l'Islam : "Tu vas te faire musulman, lui dit Baba Hadji, tu redeviendras libre... Regarde autour de toi si les renégats ne sont pas aussi heureux que moi" ? La réponse de l'esclave chrétien, bien qu'évasive est des plus honorables : "Baba Hadji, c'est pénible de changer de religion, chez nous un apostat est méprisable, chez vous aussi... je verrai". Mais pour s'affranchir, Ledieu accepte la conversion à l'Islam et ouvre ainsi la porte à sa propre tragédie : "peut-on décrire, nous dit Chukri Khodja, la somme de regrets tardifs qui s'empara de cet être

égaré et les inutiles lamentations qu'il marmottait… lorsque le fantôme du repentir le pourchassait dans son sommeil ?"(14).

De son côté Mohamed Ould Cheikh nous présente aussi dans son roman un chrétien converti, le chambellan du Sultan Belkacem. Mais c'est un musulman sans sincérité, un tartuffe, sa profession de foi n'a rien à voir avec son for intérieur ; cette situation ne lui est pas normale. Le garde qui le surprend entrain de siroter de l'eau-de-vie n'est pas dupe, car pour lui aussi cette conversion est anormale : "Tu n'es pas un bon musulman, lui reproche-t-il… Au fond, ajoute-t-il, sur un ton de compréhension et d'humour, tu as peut-être raison… Un roumi est toujours un roumi… On ne redressera jamais la queue d'un sloughi, dût-on la mettre cent ans dans le canon d'un fusil"(15).

Ould Cheikh comme Khodja prennent part à la polémique autour de l'assimilation et donnent des réponses similaires : le fondement arabe et musulman de la personnalité arabe est indéracinable. Toutefois Ould Cheikh va plus loin que Khodja, parce qu'il discute de ce qu'il juge bon de la civilisation française. Myriem est en effet, une femme moderne qui pratique l'aviation. Khadidja a peur des "inconvénients du modernisme" ; elle souhaite voir sa fille épouser le jeune Ahmed Messaoudi, musulman instruit et cultivé. "Il porte avec élégance un burnous de soie blanche sur un costume indigène de drap noir". Mais gardons-nous, semble dire l'auteur d'assimiler l'Islam et la langue arabe à quelque attitude rétrograde. Ce même Ahmed, qui a guidé Myriem "par ses conseils éclairés à étudier la langue arabe", ce savant homme qui a courageusement délivré l'héroïne de sa captivité, ce personnage qui incarne les espoirs de l'auteur est un homme moderne. Il approuve la passion de sa femme pour le pilotage : "quelle que soit mon inquiétude lui dit-il, avant d'aller survoler l'Atlas, je ne voudrais pour rien au monde vous dissuader de votre projet qui est plein d'avenir… Je vous souhaite un bon voyage"(16).

Ainsi et contrairement à ce qu'on a souvent pensé de

"Myriem dans les palmes", c'est Ahmed Messaoudi qu'il faut tenir pour le personnage-clé. La distribution de la symbolique doit être donc reformulée, si l'on veut la mieux comprendre. Khadidja et Myriem représentent donc la même unité tragique de l'Algérie. L'identité de soi-même est réalisée par le retour de Myriem dans la Mère (Khadidja). Ahmed qui ne peut symboliser que le peuple algérien, arabe, musulman, moderne et capable des sentiments les plus nobles. Il déclare son amour à Myriem, il accepte aussi le fruit moderne de son égarement. Son courage et son intrépidité sont admirables, il a battu non seulement l'aventurier Ipatoff mais aussi le chevalier rifain Zaghari pour délivrer Myriem(17).

Dans ce roman au discours nationaliste de Messali Hadj, il n'y a plus guère qu'un pas à franchir.

Notes :

1 - Charles Robert Ageron : Histoire de l'Algérie Contemporaine, 1830-1870, P.U.F., Paris 1970, p. 116.

2 - Ferhat Abbes : Le jeune Algérien, Ed. La jeune parque, Paris 1931, p. 109.

3 - In, l'Entente, 23 février 1936.

4 - In, Ech-Chiheb, avril-juin 1936.

5 - Charles Robert Ageron : op. cit., p. 51.

6 - Charles Robert Ageron : Les Algériens Musulmans et la France (1871-1919), P.U.F., Paris 1968, T.2, p. 823.

7 - Jean Dejeux : La littérature algérienne contemporaine, P.U.F., Paris 1975, p. 27.

8 - Ibid., p. 28.

9 - Nous prenons ici la liberté d'employer "culture" et "civilisation" au sens anglo-saxon, la première englobant les éléments spirituels, artistiques... la seconde portant plutôt sur les techniques de toutes sortes : les sciences.

10 - Cf., Ahmed Lanasri : Conditions socio-historiques et émergence de la littérature algérienne, O.P.U., Alger 1988, p. 31.

11 - Ibid., p. 27.

12 - Mohamed Ould Cheikh : Myriem dans les palmes, pp. 19-22.

13 - Ibid., pp. 23-24.

14 - Chukri Khodja : El Euldj captif des Barbaresques, pp. 26-28.

15 - Mohamed Ould Cheikh : op. cit., p. 149.

16 - Ibid., pp. 28-40.

17 - Ibid., p. 203.

Références :

1 - Abbes, Ferhat : Le jeune Algérien, Ed. La jeune parque, Paris 1931.
2 - Ageron, Charles Robert : Histoire de l'Algérie Contemporaine, 1830-1870, P.U.F., Paris 1970.
3 - Ageron, Charles Robert : Les Algériens Musulmans et la France (1871-1919), P.U.F., Paris 1968.
4 - Dejeux, Jean : La littérature algérienne contemporaine, P.U.F., Paris 1975.
5 - Khodja, Chukri : El Euldj captif des Barbaresques.
6 - Lanasri, Ahmed : Conditions socio-historiques et émergence de la littérature algérienne, O.P.U., Alger 1988.
7 - Ould Cheikh, Mohamed : Myriem dans les palmes.


Revue Annales du patrimoine

Revue Annales du patrimoine, N° 13, 2013, pp. 37 - 47
ISSN 1112-5020

Les visions pédagogiques de Saadi à travers Gulistan et Bostân

Dr Mahboubeh Fahimkalam
Université Azad Islamique d'Arak, Iran

Résumé :

On peut dire que Gulistan et Bostân sont parmi les chefs-d'œuvre littéraires, renfermant aussi bien un grand nombre de thèmes qu'une vaste variété d'historiettes. Saadi, leur auteur, un sage érudit, nous y présente différents aspects de la littérature lyrique et pédagogique. Une étude profonde et exhaustive de ces deux œuvres, nous amènera à une meilleure connaissance et la prise de conscience de l'importance de ces ouvrages ainsi que de leur auteur. Nous allons essayer, dans le cadre de cet article, aussi concis soit-il, de jeter un regard critique et analytique sur les poèmes et les contes de Saadi, tout en examinant les aspects pédagogiques de ses ouvrages.

Mots-clés :

Gulistan, Bostân, Saadi, littérature persane, pédagogie.

The educational visions of Saadi through Gulistan and Bostân

Dr Mahboubeh Fahimkalam
Azad Islamic University of Arak, Iran

Abstract:

It can be said that Gulistan and Bostân are among the literary masterpieces, encompassing both a large number of themes and a wide variety of stories. Saadi, their author, a wise scholar, introduces us to different aspects of lyrical and educational literature. A deep and exhaustive study of these two works will lead us to a better knowledge and awareness of the importance of these works as well as of their author. We will try, in the context of this article, however concise, to take a critical and analytical look at the poems and tales of Saadi, while examining the educational aspects of his works.

Keywords:

Gulistan, Bostân, Saadi, Persian literature, pedagogy.

Saadi, l'un des plus grands poètes moralistes Persans du

Publié le : 15/9/2013
mahramin2004@yahoo.com

septième siècle de l'hégire (douzième de notre ère), tenta de transformer la société de son temps en réformant les mentalités tout en essayant de façonner les esprits et d'éduquer la population de son temps. Grâce à son expérience et sa connaissance, il a mis sur pied une nouvelle école sur le plan de l'éducation, dont les fruits sont largement répandus dans les milieux littéraires et pédagogiques de par le monde, particulièrement parmi la population persanophone. La plupart des gens fixaient ses préceptes et ses dictons dans la mémoire pour s'en servir dans la vie quotidienne.

Saadi fut un connaisseur en vue de la nature humaine, ce qui attire l'attention dans ses œuvres, particulièrement dans Gulistan, c'est ces innombrables expériences de vie. Un regard porté sur ses ouvrages, nous permet de voir en lui un homme de science et d'expérience. Elève assidu de grands maitres comme Abul Faraj ibn al Djouzi et Sohrawardi, chez qui il a appris pas mal de choses, il ne cessait de fréquenter différentes classes sociales, des princes et des peuples ; doté d'un esprit d'aventure il entreprit de grands périples. Eminent anthropologue qu'il fut, et pourvu d'un grand esprit, grand expert des couches sociales, alors il s'est mis en tête de composer des historiettes à leur intention, de véritables miroirs, reflétant le quotidien des gens de son temps ; il profitait de toute occasion pour transmettre ses convictions morales et pédagogiques aux lecteurs ; bref, on peut dire que des préceptes moraux constituent une part considérable de ses poèmes.

Nous allons tenter, dans le cadre de cette recherche, d'examiner les différentes facettes de l'éducation à travers les poèmes et les contes de Saadi, tout en étudiant les thèmes tels que la modestie, la sobriété, le respect envers les parents, la belle apparence etc.

1 - L'attitude de Saadi envers l'éducation :

L'expression de l'éducation a été employée sous une multitude de formes, par-là, on entend l'influence de la nature

et les autres humains sur notre raison et notre volonté ; et comme disait Stuart Mille : "l'éducation, c'est ce qu'on fait, et ce que font les autres à notre intention, pour atteindre un objectif sublime"(1).

Dès lors que "Saadi est en quête d'un monde meilleur, rempli de bonté et de plaisir, de sincérité et de vérité, de clarté et de lumière, cherchant à parvenir à la quiétude avec des humains"(2), l'éducation de la société humaine constitue la pierre angulaire de ses conceptions. Il est parmi les intellectuels Musulmans qui se servent de la culture et les mœurs iraniennes et islamiques, pour composer de précieux ouvrages sur le thème de l'éducation et de la morale.

Il est de notoriété publique qu'une large partie de ses historiettes s'est basée sur des préceptes moraux, parfois l'auteur ne révèle pas manifestement ses intentions moralisantes sous couvert d'un conte, bien que ses thèmes soient axés sur ces principes chers à l'auteur. Les préceptes moraux se rencontrent d'un bout à l'autre de son ouvrage. On peut bien dire que pour Saadi, l'éducation se base sur un double principe : 1 - discours moralisateur, 2 - exemple de la vie des grands hommes (sort réservé aux célébrités raconté à travers les contes).

Il réunit des conceptions philosophiques et mystiques afin de les présenter sous forme de précepte dans son ouvrage Gulistan. Il n'est pas seulement un précepteur moral, il met également en lumière des notions morales, sociales et didactiques pour les analyser ensuite ; il accorde une grande importance à l'éducation, laquelle occupe une large place au sein de ses contes. Il est d'avis que l'éducation intellectuelle durant les premières enfances est très importante ; l'éducation des enfants relève de la responsabilité des parents : "quiconque on n'instruit pas dans son enfance, une fois qu'il est devenu grand, le bonheur se retire de lui"(3).

Selon lui la santé morale et sociale de l'enfant dépend largement d'une bonne éducation de la part de l'instituteur,

alors ce dernier mérite des éloges, tout en conseillant aux Maitres de réunir la douceur et la rigueur dans leur démarche(4):
"La sévérité et la douceur réunies sont ce qu'il y a de mieux. A l'instar du phlébotomiste qui pratique la saignée et pose l'emplâtre".

Dans le cadre de son processus de l'éducation, la formation et les conseils l'emportent sur la punition ; autrement dit on ne peut guère s'attendre à des comportements humains et convenables de la part de l'enfant sans avoir à lui inculquer auparavant les qualités humaines(5):
"Lorsque le conseil ne sera pas entré dans ton oreille,
T'as le désir d'entendre des reproches".

Son approche pédagogique accorde une grande importance au milieu, c'est ce qu'on voit à travers ses poèmes ; d'après lui si on prépare un milieu sain pour un homme insensé, il est fort probable que celui-ci retrouve sa santé morale et intellectuelle(6):
"L'étoffe dont on recouvre la Qaaba n'est pas devenue célèbre à cause du ver à soie qui l'a produite. Elle a demeuré quelques jours avec un édifice illustre, c'est pourquoi elle a été considérée comme lui".

Il accorde une attention particulière au milieu et à l'entourage de l'homme, selon l'auteur, tout cela joue un rôle non-négligeable sur l'homme jusqu'au moment où il pourrait même le dénaturer ; toujours dans le sens du même ordre d'idées, il avait déclaré dans son Gulistan que la terre, associée à une fleur, avait bien changé de nature, dégageant une senteur pareille à la sienne(7):
"Un jour, au bain, un morceau d'argile parfumée tomba
des mains de mon amie dans la mienne ;
es-tu muse ou ambre gris ? lui dis-je ;
car je suis enivré par ton odeur ravissante,
Je n'étais, me répondit-elle, qu'une argile sans valeur,
mais j'ai demeuré quelque temps avec la rose, et le mérite de

ma compagne".

D'autre part il a mis l'accent sur l'hérédité et la nature humaine, il en fait allusion dans le cadre de cette historiette. Toujours dans cette œuvre, Saadi cite les propos relatés entre un Roi et son Vizir concernant la mise à mort d'un enfant de bandit[(8)]:

"Il faut tuer un serpenteau, sinon il finira par devenir serpent. On ne peut pas l'élever, enfin il fut décidé d'envoyer le petit escroc chez le vizir afin d'y être éduqué ; alors une fois majeur, il assassina le vizir en saccageant tous ses biens, ensuite il a pris la fuite pour aller se joindre aux brigands, alors le sage Saadi de conclure ainsi : le louveteau finira par se transformer en loup, et qu'un fils de bandit ne recevra aucune éducation".

Certaines valeurs morales dont Saadi fait éloge sont les suivantes :

1. La modération et la générosité :

La qualité la plus importante de Saadi c'est sa liberté dans la servitude, ce qui prend ses origines dans ses convictions religieuses, lesquelles ont joué un rôle considérable dans la formation de son caractère ; le poète attire l'attention du lecteur à ses poèmes et ses proses, à titre d'exemple, quelque part dans son œuvre complète, lorsqu'il parle de la modestie[(9)]:

"Sois modeste envers ton prochain, dit-il,
Seras-tu ainsi digne d'estime,
De l'orgueil ne nait que la petitesse,
T'es indigne et mesquin aux yeux des autres".

On peut en déduire que la dignité humaine et l'altruisme constituent les moyens les plus efficaces et les plus sûrs pour arriver à la perfection ; grâce à la modestie et à l'humilité, l'homme se délivre du monde terrestre, à l'origine de tous les maux, et se croit plus digne que de se livrer à la vie mondaine.

A travers ses poèmes, Saadi fait l'éloge de la générosité, ce qui est à l'origine de l'absolution des péchés, un moyen de racheter les péchés[(10)]:

"Endure les maux qui te visent,
Car, par le pardon, tu rachèteras tes péchés,
Oh frère, puisque la fin de tout sera la terre,
Change-toi en terre avant qu'on ne t'enterre".

Bien que la générosité est une qualité, et signe de perfection et de la grandeur humaine, selon Saadi tous les humains ne méritent pas notre abnégation ; alors il faut mettre cette vertu au service de ce ceux qui la méritent réellement ; car une telle attitude empêcherait tout abus de confiance[(11)]:

"Sois bienveillant, assez pour n'en pas enhardir le loup aux dents pointues".

L'auteur incite souvent le lecteur à la modération tout en le détournant de tout extrémisme, une attitude modérée qui exhorte même à l'abnégation et à la générosité.

2. La sobriété :

"Tout ce qui touche à l'économie, est sans doute le moyen le plus important pour stabiliser une société humaine ; le gain immodéré de bien est derrière tout péché, ce qui pousse les gens à voler"[(12)]. C'est pour cela que l'auteur voit dans la sobriété et la frugalité le bonheur des hommes ; certains passages de Bostân en sont l'illustre exemple ; il ne s'agit pas de tout de prendre la retraite ou de s'isoler dans sa tour d'ivoire ; mais il est question de faire fi aux tentations de la chair tout en gardant la mesure :

"Un sage voulut détourner son fils de l'amour de gain, convaincu que les gens s'enhardissent une fois rassasiés ; et quant au fils qui rétorque : Père. La famine sème le ravage parmi la peuplade, n'aviez-vous pas oui dire : mourir rassasié vaut bien mieux que de crever affamé ;
Le vieillard lui dit alors :
Faut pas trop manger qu'on en régurgite,
Ni aussi peu qu'on en rende l'âme"[(13)].

Il cite une autre historiette :

"Je ne me suis jamais plaint des aléas de la fortune, sauf une fois, je me rendis, pieds nus, à la foire ; d'un coup j'ai rencontré

un homme imputé de jambes, j'ai remercié Seigneur sans tarder"[14].

3. Respect mutuel entre parents-enfants :

Le poète ne cesse d'énumérer, dans le cadre de ses contes, les bienfaits du respect vis-à-vis des parents, particulièrement à l'âge sénile ; et il est très virulent envers ceux qui manquent du respect à leur égard, il en a fait mention à plusieurs reprises dans ses ouvrages. Dans la plupart de ses historiettes, l'auteur a mis l'accent sur place qu'occupent les mères, l'importance de leur gentillesse et leur sensibilité à fleur de peau[15]:

"Du temps de ma jeunesse, lorsqu'il m'arriva de crier, par maladresse, contre maman, cette dernière, vexée et blessée,
se retira dans un coin et me lançant en pleurant :
as-tu oublié ton enfance pour m'en tenir rigueur ?"

Selon ce poète philosophe, bien que la vieillesse soit associée à la faiblesse et à la défaillance, mais c'est le temps de l'expérience. Un vieillard est prévoyant et a les yeux tournés vers l'avenir. C'est pour cela qu'il reproche à la jeunesse de ne pas faire grand cas de conseil des vieux, ce point est tellement important que l'auteur y consacre entièrement un chapitre du Gulistan.

D'après Saadi il faut que les parents gardent constamment cette image dans la tête que leur comportement sert de modèle à leur progéniture, et ils récolteront plus tard le fruit de leurs présents efforts consacrés à l'éducation des petits ! Le passage suivant en est l'illustre exemple, à travers cette illustration l'auteur tente de démontrer que la vie ressemble à un miroir qui reflète nos comportements :

"Des années s'écoulent sur toi sans que tu passes à côté du tombeau de ton père. Quel bien lui as-tu fait, afin que tu en attendes tout autant de ton fils ?"[16]

Alors que du temps de Saadi, avoir un fils constituait une valeur, mais ce qui importe à ses yeux, c'est de pouvoir prodiguer une éducation digne de son nom à ses enfants, sans

distinction de sexe ; il est d'avis qu'il faut si bien élever les enfants qu'ils ne jettent pas de discrédit sur nous ; cela alors que selon les instructions religieuses, un enfant bien-élevé, est un don de Dieu. Il en fit mention dans le cadre d'une historiette :
"Alors qu'elle était enceinte, une femme fit vœu d'avoir un fils, son vœu se concrétisa, les années passent et l'enfant grandit en âge mais pas en vertu, du fait d'une mauvaise éducation ; il se tourne vers l'alcool, dans l'état d'ébriété il tue un homme, et finit par la prison"(17).

4. Pas d'hypocrisie :

Pour Saadi elle constitue une honte, particulièrement lorsqu'il s'agit de faire la prière et ses dévotions ; alors ceux qui feignent d'être pratiquants plutôt pour gagner les intérêts matériels que pour attirer la satisfaction divine, il les croit condamnés à l'Enfer, jugeant digne de bruler leur tapis de prière. Toujours dans ce sens, il voit dans la sincérité le facteur le plus important du rapprochement à Dieu(18):

"Tu seras certes admis à l'enfer,
D'avoir trainé en langueur ta prière en public,
Si tu empruntes un autre Sentier que celui du Droit,
Autant qu'on mette le feu à ton tapis de prière".

D'ailleurs l'acte de dévotion n'est qu'un service rendu à l'humanité, dont les droits l'emportent sur ceux du Seigneur ; il juge inutile les apparences (tapis, chapelet), inaptes de renouer un lien quelconque avec le Créateur :
"La dévotion n'est que de rendre service aux prochains, et ne se résume pas à de simple chapelet, tapis, ou haillon".

5. Une belle apparence :

Elle est nulle à moins d'être agrémentée d'une santé mentale et d'une pure réflexion ; pour le poète, la simplicité est préférable à la préciosité et l'affectation ; il fait l'éloge d'une bonne renommée, privilégiant les brigands aux méchants dotés d'une belle apparence ; il déconseille de se fier aux simples apparences, au lieu de quoi il faut chercher la véritable nature

des humains[19]:
"Le fortuné est un homme corrompu et moche,
recouvert de l'or,
Mais le derviche est un homme pieux et beau,
recouvert de terre".
6. Education pour combattre l'ignorance :
D'après les préceptes de Saadi, la vraie valeur d'un homme se juge par ses connaissances ; c'est elle qui nous protège contre la superstition et l'ignorance ; pour lui rien ne vaut la connaissance, et l'ignorance est la pire des choses ; pour illustrer bien ce qu'on vient d'affirmer, on va citer un conte de Gulistan[20] :
"Un certain jour un abruti se rendit chez le vétérinaire pour lui demander un remède pour son œil qui lui faisait souffrir, alors le véto lui prescrit la même potion que pour ses bêtes. Dès que le pauvre la déversa dans son œil, il en perdit la vue ; alors il fut convoqué chez le juge, lequel décida ainsi : va-t'en, on ne peut rien lui reprocher, si tu n'étais pas bête, tu ne te serais pas rendu chez le vétérinaire".

2 - Inspiration divine :

La plupart des auteurs iraniens se sont inspirés, depuis la nuit des temps, de deux principales sources d'inspiration (à savoir le Coran ainsi que la Tradition). Du moment que les paroles divines et les traditions prophétiques comportent de vrais messages de vie, Saadi les a intégrées dans le cadre de ses historiettes pour exhorter ainsi le lecteur à dire la vérité ; ce qui se rencontre dans la plupart de ses œuvres, il a su avec éloquence exprimer le message divin sous couvert d'un poème[21]:
"Les fils d'Adam sont les membres d'un même corps,
Car dans la création ils sont d'une seule et même nature,
Lorsque la fortune jette un membre dans la douleur,
Il ne reste point de repos aux autres".

Cet extrait n'est qu'une reprise de la Tradition du Prophète selon laquelle :
"les liens d'amitié réciproque parmi des Croyants c'est comme le

corps humain, lorsque l'un de ses membres se met à souffrir, les autres en pâtissent"[22].

Conclusion :

La littérature Persane nous présente Saadi sous des facettes différentes : parfois, il est poète sous l'allure d'un réformiste social ; on le rencontre également dans la peau d'un passionné, exprimant ses épanchements sous forme des poèmes lyriques ; il apparait de temps à autre en tant qu'un précepteur moral, prodiguant des conseils ; alors ses poèmes et ses contes font plaisir au lecteur tout en lui conseillant une ligne de conduite. Loin de se confiner aux préceptes didactiques, Bostân et Gulistan mettent l'accent sur des qualités propres à l'auteur, comme par exemple la sincérité, la modestie et la simplicité du style ; d'autre part il se sert des outils linguistiques comme des expressions courantes, des contes amusants, recours fréquents aux versets coraniques et la Tradition prophétique ; ce qui a pour effet d'enrichir davantage ces ouvrages en leur assurant la pérennité.

De par la pénétration de ses idées, et leur impact dans les domaines social et intellectuel, on peut bien prétendre, à juste titre, que Saadi est l'un des plus éminents moralisateurs de la littérature persane. L'objectif affiché de son éducation, est de former un homme parfait, digne représentant de Dieu sur terre.

Notes :

1 - Emile Durkheim : La méthode sociologique, Ed. Paul Brodard, Paris 1895, p. 40.

2 - Gholamhossein Youssefi : Bostân de Saadi, Ed. Kharazmi, Téhéran 1989, p. 17.

3 - Gholamhossein Youssefi : Gulistan de Saadi, Ed. Kharazmi, Téhéran 1990, V. II, p. 155.

4 - Ibid., p. 173.

5 - Ibid.

6 - Ibid., p. 158.

7 - Ibid., p. 3.

8 - Gholamhossein Youssefi : Bostân de Saadi., p. 165.

9 - Gholamhossein Youssefi : Gulistan de Saadi, p. 95.
10 - Ibid., p. 39.
11 - Ibid.
12 - Tajlil : Préceptes moraux dans les textes narratifs, Ed. Université Azad Islamique de Dehaghan, 2011, p. 18.
13 - Gholamhossein Youssefi : op. cit., p. 111.
14 – Hassan Foroughi : Gulistan et Bostân de Saadi, Ed. Ghos, Téhéran 1998, p. 34.
15 - Gholamhossein Youssefi : op. cit., p. 152.
16 - Ibid., p. 151.
17 - Ibid.
18 - Ibid.
19 - Ibid.
20 - Ibid.
21 - Ibid., p. 66.
22 - Aliasghar Halabi : Influence du Coran et du Hadith sur littérature persane, Ed. Asatir, Téhéran 1996, p. 21.

Références :

1 - Durkheim, Emile : La méthode sociologique, Ed. Paul Brodard, Paris 1895.
2 – Foroughi, Hassan : Gulistan et Bostân de Saadi, Ed. Ghos, Téhéran 1998.
3 - Halabi, Aliasghar : Influence du Coran et du Hadith sur littérature persane, Ed. Asatir, Téhéran 1996.
4 - Tajlil : Préceptes moraux dans les textes narratifs, Ed. Université Azad Islamique de Dehaghan, 2011.
5 - Youssefi, Gholamhossein : Bostân de Saadi, Ed. Kharazmi, Téhéran 1989.
6 - Youssefi, Gholamhossein : Gulistan de Saadi, Ed. Kharazmi, Téhéran 1990.




Revue Annales du patrimoine

Revue Annales du patrimoine, N° 13, 2013, pp. 49 - 61
ISSN 1112-5020

Mysticisme dans le monde poétique de Sohrâb Sepehri

Dr Rozita Ilani
Université Azad Islamique d'Arak, Iran

Résumé :

Sohrâb Sepehri, poète iranien du XXe siècle, inspire un profond sentiment de paix à tous ceux qui le cherche dans notre monde troublé. Profitant d'un certain mysticisme, les vers libres sepehriens ont l'origine dans la culture de sa région ainsi que de ses innombrables voyages aux pays de l'Extrême-Orient. Le langage simple et en même temps mystique de ses poèmes personnifie ses métaphores. Il a diffusé l'idée d'un monde aimable où l'on peut vivre en paix. En présentant ce poète et ses images poétiques au monde littéraire, cet article a le but de contribuer à bâtir ce monde de paix qui ressemble à un Paradis dont Sepehri parle tant, et alors sa mission serait accomplie.

Mots-clés :

littérature iranienne, Sepehri, mysticisme, vers libres, paix.

Mysticism in the poetic world of Sohrâb Sepehri

Dr Rozita Ilani
Azad Islamic University of Arak, Iran

Abstract:

Twentieth-century Iranian poet Sohrâb Sepehri inspires a deep sense of peace in all those who seek him in our troubled world. Taking advantage of a certain mysticism, the free Sepehrian verses have their origin in the culture of his region as well as his countless trips to the countries of the Far East. The simple and at the same time mystical language of his poems personifies his metaphors. He spread the idea of a kind world where one can live in peace. By presenting this poet and his poetic images to the literary world, this article aims to help build this world of peace that looks like a Paradise that Sepehri talks about so much, and then his mission would be accomplished.

Keywords:

Iranian literature, Sepehri, mysticism, free verse, peace.

Sohrab Sepehri (سهراب سپهری) est l'un des plus grands poètes

Publié le : 15/9/2013
rozita_ilani@yahoo.fr

de l'Iran contemporain. Sohrâb Sepehri est né le 23 septembre 1928 à Kâchân, la ville qui l'influence surtout par son désert et où il passait toute son enfance.

Il y fit ses études primaires et secondaires avant d'aller étudier la peinture à la faculté des Beaux-arts de l'Université de Téhéran en 1948. Son talent de peintre fut aussitôt reconnu par le monde artistique, mais Sepehri choisit de se tourner vers la poésie. Il connut en ces mêmes années la poésie moderne et participait avec ses amis à des cercles littéraires où il montrait une profonde connaissance de la littérature persane. Pendant ces années, ses recueils paraitraient l'un après l'autre.

En 1961, Sohrâb Sepehri fit paraître deux recueils de poèmes : "Le décombre du soleil" et "Le Levant de la tristesse". Sa nouvelle vision de l'existence, de l'homme, de la vie et de la vérité retint l'intérêt des hommes de lettres et des critiques littéraires. Pendant ces années, les plus beaux de sublimes poèmes de Sohrâb virent le jour, et ses tableaux et ses poèmes étaient salués et accueillis sur une vaste échelle. Les longs poèmes "Les pas de l'eau" et "Le voyageur" ainsi que "Le volume vert" datent de cette époque.

En 1976, Sepehri réunit sept recueils et un long poème dans un seul livre qu'il intitula "Les huit livres". Cet ouvrage connut un vif succès et fit l'objet de nombreuses études, tandis que les critiques ne se laissaient de l'analyser sous différents angles.

Sepehri était un grand voyageur et il découvrit les pays comme l'Afghanistan, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Autriche, le Brésil, l'Egypte, l'Espagne, les Etats-Unis, la France, la Grèce, l'Inde, l'Italie et les Pays-Bas. Il fut également très marqué par un voyage en Inde, qui eut beaucoup d'influence sur sa poésie. C'étaient ses voyages qui lui donnaient la mission de rapprocher les mysticismes orientaux et occidentaux.

Or, Sohrâb Sepehri n'avait plus de temps. Il se trouvait au crépuscule de sa vie : la leucémie ravageait sournoisement le corps du poète. Ce fut en 1980 que Sohrâb découvrit sa maladie.

Il se rendit en Grande Bretagne pour se faire soigner. Mais, il était trop tard, la maladie avait fait son œuvre et Sohrâb Sepehri s'éteignit le 21 avril 1980. Il fut inhumé à Mashhad-e Ardehâlm, un village situé à 42 km de Kâchân, sa ville natale.

Parmi ses recueils, on peut mentionner : La mort de la couleur (Marg-e rang, 1951), La vie des rêves (Zendegi-ye khâbhâ, 1953), Décombres du soleil (Avâr-e Aftâb, 1958), L'Est du chagrin (Shargh-e Andouh, 1961), Le bruit du pas de l'eau (Sedâ-ye pây-e âb, 1965), Volume vert (Hadjm-e sabz, 1967), Le voyageur (Mosâfer), Huit livres (Hasht ketâb, 1976), Nous néant, Nous regard (Mâ hitch, mâ negâh, 1977).

1 - Poésie sepehrienne :

La poésie a effectivement été, depuis longtemps, la forme artistique la plus marquante de la culture et littérature persanes et caractérise les aspects divers de la vie sociopolitique et culturelle des iraniens.

Sohrâb Sepehri, quant à lui, représente la tendance poétique de l'époque : le mysticisme, une réaction contre la violence des temps modernes. Sa démarche est mystique, intuitive, méditative et non scientifique. Elle prend son origine dans la simplicité de ses œuvres. Avec un langage à la fois simple et mystérieux, il n'est pas un mystique dans le sens traditionnel du terme, mais il l'est à sa façon.

Il cherche en effet à dépasser le nihilisme corrosif d'un monde où se sont effondrées les valeurs, en créant un autre monde qui puise aux sources profondes d'une vie naturelle, "où les fenêtres donnent sur l'intuition". L'œuvre sepehrienne a une couleur locale, caractère qui constitue par ailleurs, l'un des traits du modernisme de Nimâ Youshidj, le père de la poésie persane contemporaine(1).

Etant un grand disciple de Nimâ, il s'enthousiasme pour les vers libres. Ses poèmes au ton fluide se rapprochent du persan quotidien et ont le mérite d'être imprégnés de métaphores innovantes. Il dématérialise les objets de la nature, mélange

l'abstrait et le concret, transforme matériel en spirituel. A côté de l'esprit mystique, il met les éléments abstraits et concerts dans une même ligne et crée des images poétiques.

D'autre part, il donne un esprit vivant à chaque mot : les mots ne sont pas seulement des porte-paroles des pensées. Mais ils ont un esprit et une valeur immatérielle qu'il faut les respecter. Sepehri personnifie les mots de ses poèmes.

Et c'est l'utilisation finement des métaphores qui le sépare des autres poètes contemporains. On pourrait dire que l'art de la peinture sepehrienne est l'origine de son art d'exprimer des images et des métaphores :

"Si vous venez m'y chercher,
Venez-en doucement et lentement,
Que ne se raye pas,
La porcelaine fine de ma solitude".

Sepehri entend pleinement les pas de l'inspiration au cours des instants de l'extase imaginaire, son intérieur se mêle avec celle des matières et des objets. Il peut se livrer à s'envelopper par la substance, se conduire à palper son intérieur, et vivre les éléments.

Ses poèmes comportent un désir de se délivrer des perceptions et d'unifier l'intérieur de l'homme et l'univers. Sohrâb Sepehri est un poète sans angoisse dont l'âme vagabonde tranquillement sur son monde poétique.

2 - Image poétique :

Ville natale : Les images de la nature qu'il évoque fréquemment tout au long de son œuvre puisent leurs racines dans les souvenirs d'une enfance passée à Kâshân. La géographie rude et austère de la région originaire de Sepehri, située au sud de l'Iran, marque fortement son texte riche en images originales qui ne sont pas semblables à celles employées dans la poésie ancienne. Cette ville évoque pour le poète la solitude, l'immensité et la liberté ; des thèmes qui remplissent l'œuvre sepehrienne. Enfant de désert, Sepehri s'impose, en effet, une

discipline de solitude et de silence. Le poète suggère à son lecteur d’être "immense, solitaire, modeste et solide". Lui-même, il vécut en solitaire toute sa vie.

Indifférent au monde qui l’entoure, il chante ses souffrances personnelles et décrit un monde fantasmé constitué par la nature. Sa passion pour la nature et sa solitude poussent le poète à s'éloigner de la société et le font de plus en plus entrer dans son monde imaginaire.

Idéologie : Suite de cette solitude, il avait un regard pacifique sur le monde, ce qui cause de sévères critiques de la part des intellectuels de l'époque qui exigeaient de lui de combattre avec eux les misères sociales. Il n'était pas un poète engagé et ne cherchait pas à donner de conseils pratiques à ses lecteurs. Sepehri restait toujours en dehors des courants et des tendances politiques. Ses poèmes, ayant pour thèmes les valeurs humaines, ne traitent jamais de questions d’ordre politique. Ils sont une réaction contre la violence des temps modernes et visent à adoucir notre monde.

Selon l'expression de Sirous Shamisâ, la particularité de vision de Sepehri vis-à-vis de l'univers et qui le distingue nettement de ses contemporains est, "la philosophie de jeter un nouveau regard sur le monde"(2).

Vie : Une analyse psychologique montre bien les effets de sa ville sur la philosophie du monde et de la vie du poète. Selon Shamisâ, "La vie pour Sepehri est ce que nous faisons. Nous sommes vivants et nous vivons jusqu’à ce que nos cœurs battent. Et la vie, c’est simplement le fait d’"être", quelle que soit sa dimension"(3).

Son point de vue optimiste lui permet de représenter la vie comme une réalité très simple, comme "une habitude agréable" dont il faut jouir. Conscient de l'impossibilité de saisir le mystère de la vie, le poète nous invite à voir des éléments simples de la vie terrestres et à en jouir. Selon sa philosophie, "il faut voir d'une autre manière". Sepehri n'est pas à la recherche d'une

signification profonde des choses. Dans la vie idéale de Sepehri, ce qui est précieux, c'est chaque instant dont il faut sentir la valeur. Le poète va même jusqu'à profiter des calamités de la vie en faveur de son enrichissement spirituel :

"Et parfois, une plaie à mon pied,
M'a fait connaître les terrains raboteux.
Parfois dans mon lit de maladie,
Le volume de la fleur s'est développé".

Mort : Outre la question de la vie, Sepehri s'interroge également sur la mort, l'une des grandes questions de l'existence. La crainte de la mort chez l'homme trouve son origine dans la question du destin de l'homme après la mort, l'immortalité de l'âme et l'idée de la finitude. Il souligne que tout être humain, bien qu'il craigne la mort, cherche la vie éternelle au fond de lui-même. Sepehri évoque, toujours et d'après le principe du "nouveau regard", un visage agréable de la mort. Pour lui, la vie et la mort sont deux questions simples et résolues et ils ne constituent qu'un tout(4).

La mort que le poète définie simplement, c'est en effet une autre vie, qui se continue après la vie terrestre. Le seul aspect tragique serait que la vie se continue pour des autres sans penser au mort :

"Quelqu'un est mort hier soir,
Et le pain de blé sent bon encore.
Et l'eau s'écoule, les chevaux la boivent".

Pour Sepehri, la nature est rythmée par la succession des naissances et des morts et l'être humain n'échappe pas à cette règle : il naît, grandit, mûrit, vieillit et enfin meurt. Ainsi, en considérant la mort comme une loi de la nature et quelque chose de certain et d'inévitable, il l'accepte lucidement :

"Ni toi, ni moi, ne demeurons dans ce monde.
Ouvre tes yeux humides !
La mort vient.
Ouvre la porte !"

Mais la mort n'est la fin de la vie. La nature protège l'homme du néant et ainsi d'une mort éternelle :

"La vie n'est point vide :
Il y a aussi tendresse, la pomme et la ferveur de la foi.
Et oui,
Il faut vivre tant que demeurent les coquelicots".

Nature : Il aime beaucoup les coquelicots, les acacias, les peupliers blancs, le soleil, la lune et les étoiles. Dans sa poésie, il admire les vautours autant que les colombes, et les fleurs du trèfle autant que les tulipes rouges. En réalité, Sepehri aime toutes les manifestations de la nature et les admire avec un œil amoureux et s'y réfugie pour apaiser son âme. Il personnifie et humanise donc la nature.

Ses poèmes de la nature évoquent le Haïku japonais : une poésie courte, pleine de sensations, et qui fait l'éloge de la nature(5).

Thème privilégié de ce poète iranien, la nature revêt quatre aspects essentiels : elle est un miroir de la sensibilité, un refuge contre les difficultés de l'existence, une invitation à méditer et une manifestation de la grandeur divine(6).

Dieu : Selon Sepehri, la nature est le symbole du pouvoir de Dieu. En contemplant la nature, il ressent la présence de Dieu et sa poésie s'imprègne peu à peu de mysticisme. La complexité et la splendeur de la nature terrestre sont des preuves de l'existence de Dieu, le thème répété plusieurs fois dans ses poèmes tant qu'on pourrait dire qu'une large part de la poésie sepehrienne réside ainsi dans la quête du Dieu au cœur de la nature :

"Dieu est près de nous,
A travers ces matthioles, au pied de ce grand sapin,
Sur le savoir de l'eau, sur la loi des plantes".

Eau : La présence des éléments naturels dans la poésie Sepehrienne est remarquable. Il est émerveillé par les eaux propres et transparentes :

"On entend le bruit de l'eau,
Se lave-t-on ainsi dans le ruisseau de solitude ?".

Sepehri est un poète de l'eau claire qui purifie l'âme. L'eau est comme une matière transparente et précieuse qui reflète les puretés de l'âme, ou même, un purificateur, qui débarrasse les hommes de la corruption et de la souillure morale.

Comme la vie qui possède de diverses apparences, l'eau cache dans son germe d'innombrables formes. Les fleuves qui traversent la terre et qui se jette dans la mer, symbolisent la vie humaine, avec ses désirs et ses sentiments.

L'eau est la parole des songes, le symbole des énergies de l'esprit inconscient, des forces informes de l'âme en vertige, des motivations mystérieuses et plutôt incompréhensibles pour la raison. L'eau, symbole de l'inconscience, renferme les contenus de l'âme.

Comme principe alchimique des métamorphoses, l'eau est présente partout dans la poésie sepehrienne. "Les pas de l'eau" est le plus long poème de Sepehri. L'eau est le symbole du poète lui-même. Dans ce poème, on entend la voix des expériences vécues et les idées du poète qui coulent dans la rivière du temps qui passe.

Amour : L'amour est un thème omniprésent dans la poésie Sepehrienne. Chez lui, l'amour est "un voyage vers l'heureuse clarté de la quiétude des objets". En fait, ce qui rend la vie insupportable et absurde, c'est le manque d'amour et de foi. Cet amour se montre par une femme imaginaire.

Femme : Comme louis Aragon, poète surréaliste français de XX^{e} siècle, Sepehri parle dans ses poèmes d'une femme éthérée, d'une existence incertaine, et il l'appelle la femme nocturne promise. Une femme dépourvue de corps, qui est apparemment sa femme préférée : Une femme idéale et éphémère, inaccessible et sacrée :

"Parle,
O femme nocturne promise !

Confie-moi mon enfance sous ces tendres branches du vent !
Au milieu de ces permanences obscures,
Parle,
O sœur merveilleusement teintée de la perfection !
Emplis mon sang de la douceur de l'intelligence !".

Le poète a une âme noble. Il a une connaissance intime des écoles de pensées anciennes mystiques. Il est fasciné par les mythologies qui sont toujours présentes dans l'inconscient. Un tel poète ne pouvait que créer une telle image originale de la femme promise. Il la voit en un être idéal. Il cherche une femme qui, comme lui-même, n'a pas coupé son lien avec le passé et qui possède une âme ancienne et mythologique, une femme libre, une amie, qui respecte les talents de Sohrâb et qui admire sa sincérité profonde.

Voyage : L'autre thème, le plus étendu, de la poésie sepehrienne est le voyage, comportant des dimensions spatiales et temporelles et qui est le côté exotique de ses œuvres. Le poète répète toujours : "Il faut partir". Pour lui, la vie est un voyage dont l'homme est le voyageur.

Comme on a déjà mentionné, Sepehri était un grand voyageur. Des voyages au Japon, en Inde et en Chine lui fournissent une passion pour des pensées bouddhistes et taoïstes. Et c'est cet amour des cultures de l'Extrême-Orient qui est l'un des origines de son mysticisme.

Influencé par le bouddhisme et par le principe de dualité, le poète évoque le combat entre le bien et le mal, les forces qui partagent l'univers. D'après cette croyance, les ténèbres se trouvent à côté de la lumière de "Ahura Mazda", le dieu du bien, c'est ainsi que la vie se trouve à côté de la mort.

Chez les mystiques, le vrai voyage s'agit d'un voyage interne, d'un cheminement spirituel. Les poètes mystiques iraniens présumaient que ce cheminement comportait plusieurs étapes consécutives qu'ils nommaient "les sept villes de l'amour" qu'il fallait absolument franchir afin de rencontrer l'Aimé. Le

poème du Voyageur (Mosâfer) de Sohrâb Sepehri en est un excellent exemple[7].

3 - Parmi ses poèmes :

Comme on a déjà cité, le poème "le voyageur" est un bon exemple de ses croyances et sa doctrine philosophique. Les voilà quelques vers de ce poème :

Le voyageur.
Je m’ennuie étrangement.
Et rien, ni ces instants parfumés qui s’éteignent sur les branches de l’oranger,
Ni cette sincérité qui existe dans le silence de deux feuilles de cette giroflée,
Ni rien d’autre ne me délibère
du déferlement du vide qui nous entoure.
Et je crois que ce chant mélodieux
de la douleur ne s’arrêtera jamais…
Il faut partir.
J’entends la voix du vent, il faut partir.
Et moi, je suis un voyageur, O vents de toujours !
Emportez-moi vers l’étendue où se forment les feuilles !
Emportez-moi vers l’enfance salée des eaux !
Et alors que le corps du raisin mûrit.
Remplissez mes chaussures du bel ondoiement de la modestie !
Aussi haut que s’envolent les récurrentes colombes,
Elevez mes instants dans le ciel blanc de l’instinct !
Et transformez l’accident de ma présence près de l’arbre,
En une pure relation perdue !
Et dans la respiration de la solitude,
Fermez les petites fenêtres de mon intelligence !
Envoyez-moi vers le cerf-volant de ce jour !
Emportez-moi vers la quiétude des dimensions de la vie !
Montrez-moi la présence de l’agréable "néant" !

L'autre poème qu'il mérite de référer ici, c'est "Où est la maison de l’ami ?". En publiant des peintures de Sohrâb Sepehri,

la traduction française de Hasht Ketâb présente le poète iranien au lecteur français. "Où est la maison de l'ami ?" est le titre de la traduction d'une partie de ces poèmes traduits par Jalâl Alaviniâ en collaboration avec Thérèse Marini.

Le poème "Où est la maison de l'ami ?" comporte de nombreuses références à la spiritualité et au mysticisme. Il traite de la recherche de Dieu, en passant par les sept lieux mystiques qui ont tous un sens mystique : le peuplier, la venelle, la fleur de la solitude, la fontaine éternelle des mythes de la terre, l'intimité fluide de l'espace, l'enfant et le nid de lumière. Le vert a également une connotation spirituelle particulière en Islam. Sepehri commence son poème avec "Où est la maison de l'ami ?" et le termine par la même phrase : il évoque ainsi un cercle, un aller-retour du moi au moi. Nous sommes donc ici en présence d'un mouvement circulaire, évoquant la nécessité de chercher Dieu en soi(8).

C'est le poème et sa traduction en français.

Où est la maison de l'ami ?
C'était l'aube, lorsque le cavalier demanda :
"Où est la maison de l'ami ?"
Le ciel fit une pause.
Le passant confia le rameau de lumière
qu'il tenait aux lèvres
à l'obscurité du sable.
Il montra du doigt un peuplier et dit :
Un peu avant l'arbre,
il y a une venelle
plus verte que le rêve de Dieu,
où l'amour est aussi bleu
que les plumes de la sincérité.
Tu vas au bout de la ruelle
qui se trouve derrière la maturité,
puis tu tournes vers la fleur de la solitude.
A deux pas de la fleur,

tu t'arrêtes au pied de la fontaine éternelle
des mythes de la terre,
et tu es envahi par une peur transparente.
Tu entends un froissement
Dans l'intimité fluide de l'espace :
Tu vois un enfant
perché sur un grand pin
pour attraper un poussin
dans le nid de la lumière,
tu lui demandes :
"Où est la maison de l'ami ?"

Le poème en langue persane :

خانه دوست کجاست؟
در فلق بود که پرسید سوار
آسمان مکثي کرد
رهگذر شاخه نوري که به لب داشت
به تاريکي شبها بخشيد و به انگشت
نشان داد سپيداري و گفت
نرسيده به درخت
کوچه باغي است که از خواب خدا
سبزتر است
و در آن عشق به اندازه پرهاي صداقت آبي است
ميروي تا ته آن کوچه
که از پشت بلوغ سر به در مي آرد
پس به سمت گل تنهايي مي پيچي
دو قدم مانده به گل
پاي فواره جاويد اساطير زمين مي ماني
و تو را ترسي شفاف فرا مي گيرد
کودکي مي بيني
رفته از کاج بلندي بالا

جوجه بر مي دارد از لانه نور
و از او مي پرسي
خانه دوست كجاست؟

Notes :

1 - Rouhollah Hosseini : Une brève histoire de la poésie persane contemporaine de Nimâ à nos jours. Revue de Téhéran, N° 55, juin 2010, en ligne, http://www.teheran.ir

2 - Sirous Shamisâ : Negâhi be Sohrâb, Morvârid, Téhéran 1997, p. 96.

3 - Ibid., p. 91.

4 - Mahnâz Rezaï : Sohrâb Sepehri et le nouveau regard sur la vie et la mort, Revue de Téhéran, N° 33, août 2008.

5 - Rouhollah Hosseini : Sohrâb Sepehri au jardin des compagnons de voyage, Revue de Téhéran, N° 04, mars 2006.

6 - Mahboubeh Fahimkalâm : La nature dans la poésie de Sohrâb Sepehri, Revue de Téhéran, N° 45, août 2009.

7 - Shekufeh Owlia : Le voyage dans la poésie de Sohrâb, Revue de Téhéran, N° 59, octobre 2010.

8 - Dinâ Kâviâni : Hasht Ketâb, Où est la plume de l'ami ?, Revue de Téhéran, N° 55, juin 2010.

Références :

1 - Fahimkalâm, Mahboubeh : La nature dans la poésie de Sohrâb Sepehri, Revue de Téhéran, N° 45, août 2009.

2 - Hosseini, Rouhollah : Sohrâb Sepehri au jardin des compagnons de voyage, Revue de Téhéran, N° 4, mars 2006.

3 - Hosseini, Rouhollah : Une brève histoire de la poésie persane contemporaine de Nimâ à nos jours. Revue de Téhéran, N° 55, juin 2010.

4 - Kâviâni, Dinâ : Hasht Ketâb, Où est la plume de l'ami ?, Revue de Téhéran, N° 55, juin 2010.

5 - Owlia, Shekufeh : Le voyage dans la poésie de Sohrâb, Revue de Téhéran, N° 59, octobre 2010.

6 - Rezaï, Mahnâz : Sohrâb Sepehri et le nouveau regard sur la vie et la mort, Revue de Téhéran, N° 33, août 2008.

7 - Shamisâ, Sirous: Negâhi be Sohrâb, Morvârid, Téhéran 1997.



Revue Annales du patrimoine, N° 13, 2013, pp. 63 - 78
ISSN 1112-5020

La balagha arabe selon Al Djahiz et Abu Hayyan al Tawhidi

Dr Fatma Khelef
Université de Toulouse, France

Résumé :

La "balagha" a été l'objet de beaucoup d'argumentation chez les auteurs arabes. Cet article propose de mettre en lumière quelques commentaires et réflexions de deux rhétoriciens arabes les plus célèbres, Al-Djahiz, le grand prosateur arabe mutazilite, l'une des personnalités les plus éminentes de la littérature et de la pensée arabe aux II^{e} et III^{e} siècles de l'Hégire et Abu Hayyan al-Tawhidi, l'un des hommes les plus érudits de la littérature médiévale. Tous deux, et tout particulièrement Abu Hayyan, évoquent les aspects quelque peu contradictoires de la vérité ou de la fausseté qui sont parfois sous-jacentes dans l'exposition de la balagha.

Mots-clés :

rhétorique, al Djahiz, balagha, Abu Hayyan, Mutazila.

The Arab balagha according to Al Jahiz and Abu Hayyan al Tawhidi

Dr Fatma Khelef
University of Toulouse, France

Abstract:

The "Balagha" has been the subject of much argument among Arab authors. This article proposes to highlight some comments and reflections of two most famous Arab rhetoricians, Al-Jahiz, the great Arab mu'tazilite prose writer, one of the most eminent figures of Arab literature and thought in the 2nd and 3rd centuries AH and Abu Hayyan al-Tawhidi, one of the most learned men in medieval literature. Both, and especially Abu Hayyan, evoke the somewhat contradictory aspects of truth or falsity that sometimes lie behind the balagha display.

Keywords:

rhetoric, al Jahiz, Balagha, Abu Hayyan, Mutazila.

Point n'est besoin de souligner que l'histoire relative au thème de la "balagha" a été reprise maintes fois dans les ouvrages

Publié le : 15/9/2013
fatma.khelef@scpobx.fr

traitant de l'éloquence arabe. Ce sujet, autant qu'il a enrichi le champ de l'éloquence arabe, a aussi été l'objet de beaucoup d'efforts chez les grammairiens et les rhétoriciens si nous considérons la diversité et la répétition des idées. Notre recherche s'appuie sur les œuvres d'al-Djahiz en particulier "al-Bayan wa al-tabyin", et celles d'Abu Hayyan al-Tawhidi notamment "Kitab al-Imta wa al-muanasa". Tous deux ont des points communs, l'orgueil et la fierté de leur arabisme et de leur islamisme(1) et appartiennent à la secte mutazilite(2). Les Mutazila qui étaient des théologiens défendant l'Islam par une démarche rationaliste ont déployé tous leurs efforts au service de l'inimitabilité du Coran et de la "balagha" que nous traduisons par l'"éloquence".

1 - La balagha selon Al-Djahiz dans le Bayan :

La "balagha" a pris une place importante dans la pensée d'al-Djahiz, il l'a considérée comme un domaine de créativité qui prend sa source dans la vie des Arabes. Al-Djahiz est né à Basra(3), ville fondée sous le signe de la religion et de la "balagha". L'œuvre d'al-Djahiz, "al-Bayan wa al-tabyin", est un édifice élevé à la balagha arabe et une base importante pour connaître les coutumes de la "khataba" à l'époque antéislamique et durant le Ier et IIe siècle de l'Islam(4).

Al-Djahiz a étudié le sujet de l'éloquence en montrant tout l'intérêt que cela suscitait en tant que justification de l'éloquence des Arabes. Ceux-ci usaient de l'éloquence tout naturellement dans leurs rapports et leurs relations, et leur aptitude dans l'art oratoire, sans préparation ni délai de réflexion, surpassait en cela celle des autres peuples(5).

Al-Djahiz procède d'une façon empirique en recueillant les opinions et des anecdotes de nombreuses sources, arabes bien entendu, mais aussi, malgré sa méconnaissance des langues, d'origines perses, grecques et indiennes.

Dans un premier mode, Al-Djahiz examine l'influence du texte coranique, qui donne une définition morale de l'éloquence.

Il cite en exemple la définition de la balagha de Amru ben Ubayd (m. 144-761) : "Abd al-Karim ben Rawh al-Ghifari racontait que Umar al-Shammari disait : on demanda à Amru ben Ubayd – Qu'est-ce que la balagha ? – C'est ce qui te conduit au Paradis et te détourne de l'Enfer, ce qui te fait voir clairement là où est la bonne direction pour toi et quelles sont les conséquences de tes égarements... En réalité, tu entends seulement (par balagha) le choix de la meilleure expression pour te faire mieux comprendre. Si tu as reçu la capacité d'établir la preuve (de l'existence) de Dieu dans les esprits de ceux qui ont l'âge de remplir les prescriptions imposées par la loi divine, si tu sais soulager le fardeau des auditeurs et faire en sorte d'agrémenter ces significations dans le cœur de ceux qui cherchent Dieu, à l'aide de mots qui soient agréables pour l'ouïe et acceptables pour l'esprit, faisant en sorte qu'ils les accueillent favorablement et se détournent de ce qui les en distrait et ceci à l'aide d'une "belle exhortation" selon le Livre et la Tradition, alors tu as reçu en dépôt le discours décisif et tu mérites une récompense divine"(6).

Les propos de Amru ben Ubayd, rapportés par Al-Djahiz, sont significatifs de la dépendance à la pensée religieuse, des réflexions sur la recherche esthétique au niveau du langage, celles-ci ayant comme objectif principal d'inciter à la foi et de faire pénétrer dans les esprits les préceptes commandés par le Coran et les Hadiths. Mais la véritable nouveauté de ce texte est la mise en évidence d'un lien entre balagha et vérité et, dans l'expression "belle exhortation" reprise par Amru ben Ubayd, la marque d'une réminiscence coranique : "Appelle les hommes dans le chemin de ton Seigneur, par la sagesse et une belle exhortation ; discute avec eux de la meilleur manière"(7).

La balagha arabe est le passage obligé pour l'étude du texte miraculeux dont la compréhension serait difficile en l'absence de son éloquence. L'étude de cette science n'est pas une complaisance mais correspond au besoin de la réalisation d'une identité religieuse et de la fondation d'une entité culturelle.

Dans un deuxième mode, Al-Djahiz commence à exposer les facteurs d'une élocution et d'une prestation du locuteur, ainsi que les défauts de prononciation, les paroles écorchées barbares ou corrompues, etc. Cela se vérifie dans ses écrits citant les propos d'al-Attabi (m. 220-835) : "Un ami m'a raconté qu'il avait demandé à al-Attabi : qu'est-ce que la balagha ? Il a dit : Celui qui fait comprendre ce qu'il veut sans se répéter, sans avoir la langue embarrassée et sans aide, serait qualifié de baligh"(8).

Enfin, dans un troisième mode, l'apparition du concept de l'argumentation marque une étape importante dans la conception de l'éloquence, ce qui apparaît clairement dans : "la balagha ce qui manifeste la vérité obscure ou même donne à ce qui est faux l'apparence du vrai"(9).

Cette citation indique bien une capacité particulière de la représentation, et la virtuosité de l'orateur à orienter le discours à la limite de l'influence possible sur celui qui le reçoit(10).

Al-Djahiz a essayé de poser les bases de l'éloquence, "al-mahadhir" (les précautions oratoires), "al-qawanin" (les règles) et "al-akhta" (les fautes), tout en se référant au parler arabe, ce qu'il clarifie dans ses commentaires à propos de diverses réflexions attribuées à al-Attabi : "Celui qui affirme que la balagha revient à ce que l'auditeur comprenne le sens (des paroles) du locuteur, met sur un même pied d'égalité, l'éloquence, le défaut d'élocution, le faux et le vrai, l'obscur et l'explicite, les paroles écorchées ou correctes, et considère tout cela comme du bayan... Ce qu'a voulu exprimer Al-Attabi, c'est que pour faire comprendre aux Arabes ce que tu veux dire il faut respecter les déclinaisons conformément au langage des Arabes éloquents"(11).

Al-Djahiz ne se satisfait pas de la simple assertion que la balagha doit seulement permettre de se faire comprendre, mais pour lui, le discours doit aussi être expressif, le locuteur doit être attentif au bon choix des phonèmes et au respect des désinences, à leur bonne prononciation. Cette exigence, Al-Djahiz l'exprime bien

dans cette citation qu'il apprécie particulièrement, lorsque dans le Bayan il rapporte ce que dit Al-Imam Ibrahim ben Muhammad, qui représente la conception simple qu'avaient les anciens de la balagha : "L'éloquence, c'est que ni l'auditeur ne s'égare par la maladresse de l'orateur, ni celui-ci par un malentendu de l'auditeur"[(12)].

Al-Djahiz fonde sa théorie sur l'éloquence arabe en se basant essentiellement sur "mutabaqat al-kalam li muqtada al-hal" (l'adéquation du discours aux exigences de la situation) et aussi sur "likulli maqal maqam"[(13)] (à chaque circonstance correspond un langage approprié). C'est donc le "maqam" qui est le facteur important. Le terme "maqam" recouvre soit l'auditoire, soit l'objet du discours. Quant à la forme du message elle est représentée par le "maqal". Pour une bonne balagha, le "maqal" du locuteur doit être en harmonie avec le "maqam" (le sujet et/ou l'auditoire). Ces deux expressions résument en quelque sorte, toutes les définitions que Al-Djahiz, dans "al-Bayan wa al-tabyin", a recueillies auprès d'étrangers, le Persan[(14)], le Grec[(15)], le Byzantin[(16)] et l'Indien[(17)].

La vision d'Al-Djahiz, et sa vaste culture lui ont permis d'aller au-delà des frontières de son horizon culturel pour faire une comparaison de la qualité des discours chez d'autres nations. Il constate que si certaines nations ont leurs domaine de créativité reconnu, leur éloquence reste cependant en deçà de celle des Arabes. Son objectif est de fonder pour la nation arabe une identité dans le domaine de l'art oratoire parce que celui-ci a une grande importance dans la vie des nations et est considéré comme un moyen d'influence dans les domaines politique, religieux et social. Al-Djahiz essaye de démontrer que l'éloquence est une qualité innée dans l'esprit arabe. Il considère l'éloquence comme le souffle de la vie et un lieu de rencontre de toutes les cultures.

Après l'examen des travaux d'Al-Djahiz, éminent représentant de l'école mutazilite, travaux qui ont eu une influence importante tant sur ses contemporains que sur ses

successeurs, nous allons examiner maintenant l'avis d'un autre grand prosateur Abu Hayyan al-Tawhidi(18) (m. 414-1023), admirateur précisément d'al-Djahiz et de ses œuvres . En effet on ne peut ignorer les entretiens entre Abu Sulayman al-Sijistani le logicien (m. 375) et Abu Zakariya al-Saymari présentés par Abu Hayyan al-Tawhidi dans "al-Imta wa al-mu'anasa" et "al-Muqabasat", des recueils de dialogues entre des savants, des philosophes et des littéraires, qui traitent entre autres de l'éloquence.

Cette étude permettra de mettre en exergue la nature des interrogations de ces personnalités, et de mener une réflexion sur la conception de la balagha qu'Abu Hayyan exprime longuement dans ses récits des rencontres et des entretiens avec Abu Sulayman le logicien en particulier au cours des 25e et 88e nuits.

2 - La balagha selon Abu Hayyan dans la 25e nuit :

Abu Hayyan, dans la 25e nuit nous entraîne dans des considérations à caractères techniques et passe en revue les différentes formes de balagha, leurs critères, les qualités des orateurs qui les pratiquent, etc. Il en rend compte dans son dialogue avec Abu Sulayman qui distingue sept sortes d'éloquence : "Il y a, dit celui-ci, plusieurs sortes d'éloquence : celle de la poésie, celle de la rhétorique "al-khataba", celle de la prose, celle de l'exemple, celle de l'intellect, celle de l'improvisation et celle de l'interprétation"(19).

Dans cet inventaire des différents modes de paroles éloquentes auquel se sont livrés Abu Hayyan et Abu Sulayman, il est important de constater que la poésie a été citée en premier ; elle est ainsi reconnue de fait comme un discours majeur et noble : "Pour ce qui est de l'éloquence de la poésie, elle tient en ceci : sa grammaire doit être acceptable, l'idée doit être sous tous ses aspects dévoilée ; l'expression doit être exempte de raretés ; la métonymie doit être subtile ; l'énonciation explicite doit être argumentée, il faut qu'il s'y trouve un sentiment de fraternité, l'harmonie doit être apparente"(20).

Avant de s'intéresser à la prose, opposée conventionnellement à la poésie, le discours rhétorique est placé en second : "Quant à l'éloquence oratoire elle tient en ceci : que l'expression soit facile, que l'indication l'emporte, que règne la prose rimée, que les images soient abondantes, que ses divisions soient brèves et que ses étriers soient ceux des chameaux très rapides"(21).

Il s'agit là du discours rhétorique proprement dit dans sa forme orale, proclamé par les orateurs éloquents, les tribuns ; l'image des étriers peut s'interpréter comme le rythme cadencé de la parole, mais aussi la facilité avec laquelle s'écoulent les expressions comme les chameaux dans le désert.

Abu Hayyan en vient maintenant à citer la balagha de la prose, moyen de s'exprimer plus courant que la poésie, plus souple dans sa formulation mais, qui de ce fait doit aussi être plus précise, plus rigoureuse dans la traduction des idées : "Quant à l'éloquence de la prose elle tient en ceci : que l'expression soit couramment usitée, l'idée générale acceptée, que le raffinement utilisé soit d'usage courant, la composition simple, le but visé droit, qu'elle soit très brillante, concise, que ses expressions soient lisses, que ses exemples soient aisés à comprendre, qu'elle coule continûment et que les conclusions soient clairement détaillées"(22).

Il présente ensuite ce qu'on pourrait nommer la balagha de la parole concise, moins précise que la précédente, mais qui est plus directement acquise et retenue grâce à des raccourcis, c'est l'éloquence des sentences, des maximes : "Quant à l'éloquence de l'exemple elle tient en ceci : il faut que l'expression soit brève, concise, que l'effacement soit supportable, que l'image soit conservée, que le but visé soit subtil, que l'allusion soit suffisante, que l'indication soit riche et l'expression agréable"(23).

Après avoir examiné les différentes balagha que nous qualifierons de base ou encore balagha par essence, Abu Hayyan va ensuite aborder et décrire des balagha plus subtiles et dont les

critères sont plus abstraits, plus imprécis et qui font appel peu ou prou aux ressources des balagha précédentes et qu'on pourrait qualifier de balagha par objectif.

Parmi ces balagha plus recherchées, l'éloquence de l'intellect se rencontre le plus souvent dans le discours en prose, mais cela n'exclut pas les formes précédentes de balagha, discours qui contient une dimension intuitive qui consiste à transmettre, à communiquer les significations par des procédés plus psychologiques que syntaxiques : "Quant à l'éloquence de l'intellect elle tient en ceci : la part qui, dans la parole revient à ce qui est conçu doit parvenir à l'âme plus rapidement qu'elle ne parvient à l'oreille ; l'intérêt qui provient de l'idée doit atteindre le but plus sûrement que l'allitération et l'assonance, la simplicité doit l'emporter sur la composition ; le but visé doit apparaître sur toute la largeur de la voie et l'ordre des arguments doit permettre à l'imagination d'atteindre la cible"(24).

Vient ensuite une balagha plus complexe qui fait appel à la spontanéité. Abu Hayyan évoque sous ce vocable d'improvisation, une balagha qui fait appel à un don personnel de l'orateur, car il s'agit toujours d'un discours oratoire. Il est peu précis sur la méthode et les procédés à employer ; simplement il dit que la mise en forme doit suivre le cheminement des idées. Cependant on discerne qu'il doit s'établir entre le locuteur et l'auditoire une sorte de complicité qui conduit l'orateur à anticiper les réponses aux questions que se pose l'auditeur.

"Quant à l'éloquence de l'improvisation elle tient en ceci : que les expressions soient entre elles dans la même relation que les significations. C'est alors que s'émerveille celui qui écoute, parce qu'il comprend inopinément ce qu'il n'espérait plus saisir, tel celui qui, désespérant de jamais trouver ce qu'il cherche, le découvrirait tout à coup. L'improvisation est une puissance spirituelle dans une nature humaine, de même que la réflexion est une forme humaine dans une nature spirituelle"(25).

Enfin Abu Hayyan termine son tour d'horizon par la balagha

de l'interprétation dont il décrit longuement l'objet et les mécanismes. Il termine par cette forme de balagha, peut-être la plus importante à ses yeux ; c'est la balagha des savants qui leur permet d'accéder à l'exégèse du Coran et d'atteindre une compréhension large des secrets des significations de la religion. Pour ce faire cette balagha s'appuie sur les points forts des formes d'éloquence précédentes et ce qui est remarquable chez Abu Hayyan lorsqu'il a exposé les différentes balaga, c'est son développement de l'existence de l'éloquence de l'interprétation, ce qui en soi en est une reconnaissance implicite : "Quant à l'éloquence de l'interprétation, elle tient en ceci : elle rend nécessaire, en raison de son obscurité, la méditation et l'examen patient. Tous deux enseignent des aspects nombreux, différents et utiles. Grâce à cette éloquence l'on pénètre les idées secrètes du bas monde et de l'au-delà. C'est grâce à elle que les oulémas ont interprété par déduction à partir de la parole de Dieu – qu'il soit loué – et de son prophète – que le salut soit sur lui – les questions liées au licite et à l'illicite, au réprouvé, au toléré, au commandé et à l'interdit. C'est dans cette éloquence qu'ils rivalisent, c'est elle qu'ils disputent, c'est elle qu'ils enseignent, c'est à son sujet qu'ils s'affairent. Mais elle est perdue, cette éloquence, parce que l'esprit lui-même est perdu. L'inférence est devenue fausse, de part en part. C'est d'elle que dépend le parcours de l'âme et la pénétration de la pensée dans les questions profondes de cet art. Les profits que l'on retire de là sont multiples, les choses merveilleuses innombrables, les idées s'amoncellent, les graves préoccupations s'accumulent. Pour elle on demande secours aux forces des formes d'éloquence que nous avons précédemment décrites, afin qu'elles prêtent leur assistance pour exhumer la signification profonde, et éclairer violemment le but dissimulé"(26).

C'est peut-être la première fois dans l'histoire critique du patrimoine qu'on prend en considération un document essentiel pour mettre en évidence la nécessité de l'interprétation dans les

anciennes études arabes. Selon Abu Hayyan l'interprétation, après avoir été basée sur un système des preuves et des arguments pour la clarification du texte sacré, s'est trouvée orientée par une lecture ouverte à la généralité de ses fonctions sémantiques qui s'appuient sur les différentes connaissances, ainsi elle a dérogé à cette justification d'arguments et a donné libre cours au sens général.

Abu Hayyan, au cours des entretiens qu'il avait avec les invités de Abu Sulayman, a constamment défendu les qualités de la balagha, face aux critiques ou même aux attaques de ses interlocuteurs, questions portant généralement sur l'infériorité de la balagha par rapport aux autres sciences ; par exemple dans la 7e nuit, face à un contradicteur Ibn Ubayd, Abu Hayyan affirme que la balagha est le passage obligé pour s'exprimer dans toutes les autres activités sans s'écarter de la vérité (al-haqq) et qu'elle est donc au premier rang(27).

Dans son récit de l'entretien de la 88e nuit, relaté dans "al-Muqabasat", il aborde un aspect important mais délicat sur la perception du discours baligh en particulier sa relation avec la vérité.

3 - La balagha selon Abu Hayyan dans la 88e nuit :

Abu Hayyan al-Tawhidi qui est curieux de s'informer sur les écrits d'Aristote, traduits en arabe dans le Kitab "al-khataba", demande à Abu Sulayman ce qu'est l'éloquence (balagha) : "J'ai interrogé Abu Sulayman au sujet de la balagha : qu'est-elle exactement ? Je lui ai dit : je te demande de répondre à la façon de cette école (taïfa), puisqu'ils possèdent le livre de la rhétorique (Kitab al-khataba) sur l'exposé des traités du Philosophe. Ils ont examiné soigneusement les rangs de chaque expression et la vraie nature de chaque mot, quand il est lié et de même quand il est séparé. On ne saurait se reposer sur rien de plus vrai que sur leurs réponses.

La balagha, m'a-t-il répondu : c'est avoir des idées vraies, composer harmonieusement les noms, les verbes et les

particules, trouver l'expression juste, chercher avec soin l'accord, la convenance, éviter ce qui est blâmable et se soustraire à la boursouflure du style (taassuf)"[(28)].

4 - Al-balagha vérité ou fausseté ?

En écoutant Abu Sulayman on a l'impression qu'il va donner une définition de la balagha d'après le philosophe et en fait il s'en tient à une description qui met en avant la vérité comme élément important de la balagha : "Pourtant, lui dit Abu Zakariya al-Saymari, l'homme éloquent (al-baligh) peut bien énoncer une fausseté sans cesser pour autant d'être éloquent !

Certes, mais cette fausseté revêt l'habit de la vérité ; elle emprunte l'apparence du vrai. C'est la vérité qui tranche, mais sa signification renvoie à la fausseté qui est contraire à la forme de l'intellect, lequel intellect met en ordre les vérités, applanit le chemin devant les buts que l'on se fixe, rapproche ce qui est lointain et rend présent ce qui est proche !"[(29)].

Ce dialogue pose la question de la relation de l'éloquence à la vérité, est-ce que la vérité et la fausseté font partie du discours éloquent ? A cette question importante, Abu Sulayman répond : "c'est avoir des idées vraies (al-sidq fi al-maani), éviter ce qui est blâmable (rafd al-istikrah)". Abu Zakariya al-Saymari intervient en disant qu'un homme éloquent peut bien mentir sans cesser d'être éloquent. Cette réponse est intéressante parce qu'elle renvoie à la conception d'Aristote (384-322 avant J-C) pour qui la rhétorique et la dialectique étaient les deux arts des contraires, c'est-à-dire que dans la rhétorique et dans la dialectique on pouvait également démontrer une chose et son contraire, les deux arts dont l'objectif est la persuasion n'ont donc pas trait à la vérité.

Du point de vue de la philosophie grecque, qui inspire l'intervention d'Abu Zakariya al-Saymari, l'éloquence est l'art de persuader, le discours éloquent doit être convaincant, persuasif, il n'y a pas nécessairement de relation entre l'éloquence et la vérité. Son but n'est pas de prouver le vrai mais de persuader l'auditeur de ce qu'on veut lui inculquer, en partant du vraisemblable. C'est ce

qui résulte de la dernière réplique qui fait ressortir l'aspect psychologique de cet art ; l'auteur d'un mensonge doit exploiter les techniques de l'éloquence pour persuader son interlocuteur que ce qu'il sait être faux, est vrai. En racontant un mensonge, l'auteur se place dans un contexte comportant tout un argumentaire pour donner le change à l'auditeur (arguments, parades, preuves, déductions, etc.) pour masquer la vérité.

Le point de vue d'Abu Sulayman s'éloigne de la théorie grecque, et donne en quelque sorte une définition de l'éloquence (al-balagha) dont un des piliers est la vérité, parce que la balagha est considérée comme le passage obligé de la lecture du Coran(30). La vérité ne peut être dissociée de la balagha, puisque celle-ci a pour objectif essentiel, pour les grammairiens anciens, de percer le miracle du Coran en ce qu'il a apporté "les vocables les plus purs, agencés selon les rapports organisateurs les plus parfaits et qu'il contient les idées (al-maani) les plus justes sur l'unicité de Dieu"(31). Pourquoi spontanément associer la vérité à la balagha ? Il nous semble que cet aspect de la balagha a été édifié dans une perspective théologique destinée à montrer qu'il n'y a pas plus beau, plus éloquent que le discours coranique, la balagha étant en quelque sorte une forme d'éloge de la révélation.

Abu Hayyan al-Tawhidi qui observe cette double vision de la balagha, poursuit sa démarche et veut faire préciser à Abu Sulayman sa pensée par rapport à l'éloquence des arabes. Dans son discours(32), Abu-Sulayman juxtapose deux appréciations qui sont d'inspirations pour le moins opposées. Un vrai philosophe n'aurait pas dit le contraire lorsqu'il dit : "comment veux-tu que je te réponde, quelle est la langue la plus éloquente ? Il faudrait connaître toutes les langues !", cela est parfaitement juste et d'une logique imparable, c'est un raisonnement irréprochable. Alors que dans la deuxième partie de la réponse se manifeste cette tendance partisane sous-jacente bien arabe, articulée sur la balagha qui considère que la langue arabe est celle dont la

prononciation est la plus douce, celle dont les formes sont les plus brillantes, dont la composition est la plus belle.

Abu Sulayman ajoute que la grammaire est à la langue arabe ce que la logique est à l'intellect, cela signifie pour lui que la grammaire ne remplace pas la logique parce que s'il considérait qu'elle remplace la logique, il dirait que la grammaire est à la raison ce que la logique grecque est à la raison donc pour lui la logique est indispensable, et on ne peut s'en passer. Abu Sulayman semble regretter que les choses ne soient pas plus rationnelles afin que la logique soit plus proche de la grammaire(33).

Pour résumer les idées sur la balagha que Abu Hayyan développe dans ses ouvrages, nous retiendrons cet extrait du second entretien qui a eu lieu dans le cercle de Abu Sulayman, au cours duquel les participants ont évoqué les mérites ou les faiblesses des différentes sciences : l'astrologie, stérile et inutile, la médecine qui préserve la santé et écarte la maladie, la grammaire, un don naturel des arabes, le droit religieux jurisprudentiel qui affirme ce qui est véridique, la poétique qui enjolive l'expression, l'arithmétique avec ses caractères étranges qu'elle ne partage avec aucune autre science, la géométrie éminente, l'astronomie sublime. Abu Hayyan en vient tout particulièrement à la balagha qu'il distingue entre toutes les sciences : "Quant aux adeptes de l'éloquence, à ceux qui cherchent à en acquérir la science, il leur demande de raffiner l'expression, d'enjoliver l'idée exprimée, de vêtir ce qui est nu et de rendre insolite ce qui est trivial limpide, ce qui est clair… de consoler l'amant, de pousser l'insatiable à la modération, de défendre une cause, de lutter contre l'ardente convoitise, de retourner une disposition en son contraire, tout cela pour que tu sois à même de répandre largement des opinions, de refermer des blessures, de concilier des positions contraires, de réparer la dévastation de calamités advenues et d'éteindre le brasier des incendies"(34).

Dans tous ces débats avec Abu Hayyan, on perçoit toute l'ambiguïté dans l'attitude de Abu Sulayman qui tient à la fois un discours objectif scientifique, fondé sur la logique, tout en maintenant une théorie de la balagha dépendante et soumise à une inspiration religieuse.

Dans cette approche de la balagha arabe, nous avons en compagnie de Abu Hayyan al-Tawhidi, pu discerner les influences qui pesaient sur la conception de cette balagha, notamment la logique grecque de Abu Zakariya al-Saymari d'une part et la nécessité d'expliquer, de rester en accord avec la lecture du Coran, de Abu-Sulayman, d'autre part.

Nous noterons également que dans toutes ces descriptions de la balagha, tant sous la perspective idéologique – influence de la logique grecque ou dépendance à l'impérieuse nécessité d'expliquer la lecture du Coran – que sous les aspects techniques décrits longuement, Abu Hayyan à aucun moment ne donne à proprement parler sa conception de la balagha, et pour cause il ne fait que rapporter les avis et réponses de ses interlocuteurs à ses interrogations subtiles dans les entretiens auxquels il participe chez Abu Sulayman. C'est peut-être dans le dernier passage que nous rapportons du second entretien qu'il donne son avis personnel sur les bienfaits de la balagha, ce qui constitue en soi, en quelque sorte une définition à caractère humaniste. Selon Abu Hayyan, si la balagha ne fait pas de miracle, elle a le pouvoir de rendre plus agréables et plus justes les relations entre les hommes, de rassurer les humbles, de freiner les ambitieux, d'apaiser et d'arbitrer les conflits.

Notes :

1 - Abu Hayyan al-Tawhidi : Kitab al-Imta wa al-muanasa, Ed. Ahmad Amine et Ahmad al-Zayn, Dar Maktaba al-Hayat, Beyrouth, (s.d.), T.1, p. 70. Voir, Al-Djahiz : Al-Bayan wa al-tabyin, Ed. par Muhammad Abd al-Salam Harun, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beyrouth 1998, T.3, pp. 27-28.

2 - R. Arnaldez : Encyclopédie Universalis version multimédia, Mutazilisme : En arabe, mutazila est le participe du verbe itazala qui signifie "se séparer" (d'où

itizal, "action de séparer"). Voir aussi Encyclopédie de l'Islam, VII.
3 - Basra, ville édifiée sous le règne d'Umar en 638 et siège de la première Ecole de grammairiens.
4 - Cf., Charles Pellat : Le milieu basrien et la formation de Djahiz, Adrien Maisonneuve, Paris 1953, p. 118.
5 - Al-Djahiz : Al-Bayan wa al-tabyin, T.3, pp. 27-28.
6 - Ibid., T.1, p. 114.
7 - Sourate al-Nahl, verset 125, Essai d'interprétation du Coran inimitable, traduction par D. Masson, revue par Dr Sobhi al-Saleh, Dar al-Kitab, Beyrouth 1980.
8 - Al-Djahiz : Al-Bayan wa al-tabyin, T.1, p. 113.
9 - Ibid., p. 113.
10 - On rappelle ainsi que l'un des plus grands critiques du IVe siècle de l'Hégire, Qudama ibn Djafar a parlé de ce problème en posant la question sur ce que peut signifier le mot éloquent chez Abd al-Malik ben Qurayb al-Asmai (m. 213-828) auteur d'anciennes anthologies poétiques arabes : "celui qui, par ses expressions, rend noble la signification vile et rend vile la signification noble".
11 - Al-Djahiz : Al-Bayan wa al-tabyin, T.1, p. 161.
12 - Ibid., p. 87.
13 - Ibid., p. 136.
14 - Ibid., p. 88, "C'est la connaissance de ce qui distingue ce qui est séparé de ce qui est lié".
15 - Ibid., p. 88, "c'est faire une division "du discours" en parties convenables et choisir les paroles".
16 - Ibid., p. 88, "savoir être bref lors de l'improvisation et disert lorsqu'il faut abonder".
17 - Ibid., p. 88, "C'est exprimer clairement le sens, savoir exploiter l'occasion et faire des gestes habiles et significatifs".
18 - Cf., Marc Bergé : Pour un humaniste vécu, Abu Hayyan al-Tawhidi, essai sur la personnalité morale, intellectuelle et littéraire d'un grand prosateur et humaniste arabe engagé dans la société de l'époque bouyide, à Bagdad, Rayy et Chiraz, au IVe-Xe (entre 310-922 et 320-932/414-1023), IFEAD, Damas 1979. Voir aussi, Yaqut al-Hamawi al-Rumi : Mujam al-udaba irshad al-gharib ila marifat al-adib, p. 70.
19 - Abu Hayyan al-Tawhidi : Kitab al-Imta wa al-muanasa, T.2, p. 140.
20 - Ibid., pp. 140-141.
21 - Ibid., p. 141.
22 - Ibid.
23 - Ibid.

24 - Ibid., pp. 141-142.
25 - Ibid., p. 142.
26 - Ibid., pp. 142-143.
27 - Ibid., tome I, pp. 96-101.
28 - Abu Hayyan al-Tawhidi : Kitab al-muqabasat, Ed. Muhammad Tawfiq Husayn, Matbaât al-Irshad, Bagdad 1970, p. 327.
29 - Ibid., pp. 327-328.
30 - Ibn Khaldun expose cette idée dans Muqaddimat Ibn Khaldun, Ed. par Al-Djuwaydi Darwish, al-Maktaba al-Asriyya, Beyrouth 1996, p. 553.
31 - Al-Khattabi, cité par Cl. Audebert : Al-Khattabi et l'inimitabilité du Coran (traduction et introduction au Bayan idjaz al-Quran), Damas 1982, p. 88.
32 - Abu Hayyan al-Tawhidi : Al-Muqabasat, p. 328.
33 - Ibid., p. 328.
34 - Ibid., pp. 59 à 60.

Références :

1 - Al-Hamawi, Yaqut: Mu'jam al-udaba' irshad al-gharib ila marifat al-adib.
2 - Al-Jahiz: Al-Bayan wa al-tabyin, Ed. par Muhammad Abd al-Salam Harun, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth 1998.
3 - Al-Tawhidi, Abu Hayyan: Kitab al-Imta' wa al-mu'anasa, Ed. Ahmad Amin et Ahmad al-Zayn, Dar Maktabat al-Hayat, Beyrouth, (s.d.).
4 - Al-Tawhidi, Abu Hayyan: Kitab al-muqabasat, édité par Muhammad Tawfiq Husayn, Matbaât al-Irshad, Bagdad 1970.
5 - Arnaldez, R.: Mutazilisme, in Encyclopédie Universalis.
6 - Cl. Audebert : Al-Khattabi et l'inimitabilité du Coran (traduction et introduction au Bayan i'jaz al-Quran), Damas 1982.
7 - Encyclopédie de l'Islam, VII.
8 - Ibn Khaldun: Al-Muqaddima, édité par Al-Juwaydi Darwish, al-Maktaba al-'Asriyya, Beyrouth 1996.
9 - Masson, D.: Essai d'interprétation du Coran inimitable, traduction revue par Dr Sobhi al-Saleh, Dar al-Kitab, Beyrouth 1980.
10 - Pellat, Charles : Le milieu basrien et la formation de Djahiz, Adrien Maisonneuve, Paris 1953.

Revue Annales du patrimoine, N° 13, 2013, pp. 79 - 88
ISSN 1112-5020

Le concept de noblesse dans la mystique musulmane et l'existentialisme

Dr Nadjat Mouadih
Université d'Oran es Sénia, Algérie

Résumé :

Il y a une correspondance entre l'idée de l'homme parfait d'Ibn Arabi et l'idée de l'unique dans l'existentialisme, surtout chez Kierkegaard. Quand l'unique se présente, la divinité se présente sans médiation. Le sens profond de l'unique réside dans sa conscience d'être une victime et qu'il doit se présenter en martyr. Nous remarquons chez les mystiques que le temps existentiel est l'expression de l'état existentiel privilégié. La conscience de l'instant ne se fait vraiment que dans l'état d'extrême angoisse. Kierkegaard lie l'éternité et l'angoisse. Selon lui la force de l'âme du noble est semblable à celle de Dieu.

Mots-clés :

existentialisme, noblesse, mystique, Ibn Arabi, Kierkegaard.

The concept of Nobility in Muslim mysticism and existentialism

Dr Nadjat Mouadih
University of Oran es Sénia, Algeria

Abstract:

There is a correspondence between Ibn Arabi's idea of the perfect man and the idea of the unique in existentialism, especially in Kierkegaard. When the unique presents itself, the divinity presents itself without mediation. The deep meaning of the unique lies in his awareness of being a victim and that he must present himself as a martyr. We notice in mystics that existential time is the expression of the privileged existential state. Awareness of the moment really only occurs in a state of extreme anxiety. Kierkegaard links eternity and angst. According to him the strength of the soul of the nobleman is like that of God.

Keywords:

existentialism, nobility, mystic, Ibn Arabi, Kierkegaard.

Que nous nous retournions vers l'orient musulman ou

Publié le : 15/9/2013
nmouadih@yahoo.fr

l'occident chrétien, la pensée conceptuelle sur l'être et la situation de la pensée par rapport à celui-ci trouve son origine et son point de départ dans la théologie. Qu'en est-il du concept de noblesse - en tant que pouvoir - si la pensée orientale et la pensée occidentale ont comme fondement le théologique.

Comment la noblesse qui dit un rapport de la puissance transcendantale à celle de l'homme ; et de celui-ci à la société s'articule-t-elle dans cette problématique ?

1 - L'expérience spirituelle :

L'unité de l'existence émanation : Avec Ibn Arabi, né à Murcie (Andalousie) en 1165, nous découvrons une cosmologie des plus originales dans la philosophie universelle. L'éminent soufi se situe aux antipodes de la pensée péripatéticienne d'Averroès. Pour comprendre l'origine de la doctrine d'Ibn Arabi, il n'est pas inutile d'évoquer brièvement le principe de base de cette épistémologie "akbarienne". Sans sous-estimer l'apport de la raison, Ibn Arabi considère que la connaissance acquise à partir de l'expérience spirituelle est le plus haut niveau d'apprentissage. La connaissance objective, déduite exclusivement du raisonnement, peut constituer en fait "un voile" (un mot qui véhicule une riche symbolique dans le soufisme) qui empêche de voir la vraie nature des choses. Pour Ibn Arabi, le point de départ de toute connaissance est la connaissance de soi. Une connaissance qui ignore le soi est incapable d'appréhender le (vrai) réel.

Encore une fois, la sagesse prime sur la richesse, et cette fois-ci avec Ibn Arabi dans son livre "Les gemmes de la sagesse" (Fusus el Hikam) et "l'entrave du précipité" on y lit "Dieu a créé l'homme comme un noble résumé dans lequel il a ramassé les concepts du macrocosme, et il en a fait une copie de ce qui se trouve au macrocosme et de ce qu'il y a de noms au sein de la présence divine. Le prophète, que Dieu prie pour lui et le salue ! dit de l'homme que Dieu a créé Adam à son image. C'est pourquoi nous disons que le monde est formé à l'image (de

Dieu)... comme l'homme parfait est à l'image parfaite (de Dieu), le califat et le Vicariat de Dieu - très haut ! - dans le monde lui reviennent de plein droit"[1].

Le mot "image" ici est plein de sens car "l'image" embrasse l'idée platonicienne, en tant que Logos, et l'image divine : Ibn Arabi l'a laissée vague.

Un exposé, d'un livre intitulé "Miroir des sens pour la connaissance du monde humain"[2] va dans le même sens.

L'auteur anonyme poursuit dans le détail le parallélisme entre le microcosme et le macrocosme : organe pour organe, geste pour geste, fonction pour fonction. Ce parallélisme aura un grand rôle à jouer dans l'alchimie et la mystique à la fois, aussi bien dans le monde musulman qu'en Europe au début des temps modernes. Ici encore l'auteur s'appuie sur la même tradition du Prophète qui dit : "Celui qui se connaît soi-même connaît son Dieu, celui qui connaît mieux son âme connaît mieux son Dieu".

Il y a lieu de signaler que la théorie de l'homme premier chez Ibn Arabi n'est absente d'aucun de ses livres importants[3].

Le premier trait : est que l'homme premier, parfait est une image exacte et complète de Dieu, aussi est-il vicaire sur la terre. Dans ce trait nous voyons une ressemblance entre l'idée de l'homme parfait et la théorie chrétienne de Jésus en tant que Dieu fait homme. Ce Vicariat est ici total, de sorte qu'on peut en fin de compte échanger l'un pour l'autre : le créateur et le créé, car il manque à Ibn Arabi de faire une distinction précise entre les deux.

Le deuxième trait : est que l'homme est capable de parvenir à ces hauts degrés de l'homme parfait ou premier. Car ce dernier état se réalise dans le prophète, le prophète étant considéré ici comme le modèle de l'homme sensible, car le prophète est considéré en Islam comme un homme dans tout ce que ce mot comporte de sens. Le point de départ ici n'est pas le christianisme quoique tous deux aboutissent en fin de compte au même résultat à savoir : l'élévation du prophète au rang de la

lumière éternelle ou logos, ou intelligence première.

Cette caractéristique (du pouvoir) de la noblesse s'est appuyée sur les versets concernant la création d'Adam, le verset qui dit "Nous avons créé l'homme dans la meilleure forme" (XCV, 4), et les deux traditions Prophétiques "Dieu a créé Adam à son image", "Celui qui se connaît soi-même, connaît son Dieu".

2 - Ibn Arabi et Kierkegaard :

Les attributs que celui-ci attribue à l'unique se retrouvent tous, au 1er rang, dans la liste des qualités du mystique parfait, en mystique musulmane.

L'unique vit en lui-même dans une solitude totale, aussi silencieux que la tombe, aussi tranquille que la mort.

La solitude est sa véritable patrie, comme disait Nietzsche. Le silence est chez lui une source de joie continue, disait Kierkegaard. Dans ce silence naît la vie interne jusqu'à ce qu'elle atteint le degré de virginité et de pureté premières. Le sens profond de l'unique réside dans sa conscience d'être une victime et qu'il doit se présenter en martyr. Il se sent seul en face de Dieu, "Seul avec Dieu Seul" comme disait Sainte Thérèse d'Avila, ou comme disait encore Kierkegaard : "En face de Dieu tu ne seras qu'en face de toi-même, seul avec toi-même devant Dieu".

Toutes ces qualités se trouvent chez les mystiques musulmans. Ils ont glorifié le silence. Abu Bakr el Fassi disait : "Celui dont la Patrie n'est pas le silence vit dans le superflu, même s'il est silencieux"(4).Ils ont chanté la solitude et ont en fait la condition de la vie mystique. Ils ont regardé le mystique comme une victime, victime de la vérité.

3 - Le texte d'al-Halladj :

"Ton cœur contient, au dedans, des noms, tiens, que ni la lumière, ni les ténèbres ne connaissent guère. La lumière de ton visage reste un mystère quand on l'aperçoit ; là est la générosité, la miséricorde et la Noblesse. Ecoute donc mon récit, bien aimé, puisque ni la tablette ni le Galame ne le sauraient comprendre" (Traduction de Louis Massignon).

Quant au sentiment de la solitude avec Dieu, et partant avec lui-même. Car il n'y aura qu'un seul et même être, qui est lui-même. Nous trouvons dans les paroles d'al-Halladj sa meilleure expression.

Celui qui est victime devant les yeux des Hommes vit avec Dieu face à face. Quand les hommes se présentent, Dieu disparaît. Mais si l'unique se présente, la divinité se présente ; elle se présente à cause de l'unique, sans avoir besoin d'un ange qui annonce sa présence, comme le dit Jean Wahl(5) en parlant de l'unique chez Kierkegaard.

Cette idée de l'homme parfait est un trait d'union entre la mystique musulmane et l'existentialisme ; puisque celui-ci pose l'être de l'homme à la place de l'être absolu, et dit qu'il n y a d'autre être que l'être humain, l'être du sujet humain(6). Aussi l'être que prennent la mystique et l'existentialisme comme objet de leurs recherches est-il l'être subjectif humain.

4 - L'Etre absolu est l'être nécessaire :

Dans une épître intitulée : "Les idées mentales Platoniciennes", l'auteur, anonyme, consacre un chapitre entier à l'être absolu "La sommité (il réfère à Khâdja Zâdeh) dit que l'essence est une conséquence de l'existence qui procède de la cause efficiente, elle lui succède et la précède. Ceci déclare expressément que l'existence est un fait réel, tandis que l'essence est un rapport mental"(7).

En fait les êtres extérieurs sont une seule chose qui est l'être absolu, et les essences sont ses réalisations. Comme il dit encore : "l'essence est une entité fictive tandis que l'existence est une entité réelle pour nous"(8).

Cet auteur affirme aussi que : "l'être absolu est l'être nécessaire" c'est à dire Dieu. Et Hegel a déclaré que l'être absolu "est l'absolu" ou "Dieu" ou bien encore il est la définition métaphysique de Dieu(9). L'être absolu a donc pour les deux auteurs le même cachet religieux.

5 - L’état existentiel privilégié :

Cet état que révèle l’angoisse détermine l’attitude de l’homme envers la société et les hommes. Mais pourquoi l’angoisse ? Quel est le rapport entre l’angoisse et l’homme ?

Selon Kierkegaard "l’angoisse est une force extérieure qui saisit l’individu et dont il ne peut pas se défaire ; même il ne désire pas s’en débarrasser car il a peur et ce que l’on craint attire. L’angoisse rend l’individu sans force"(10). Heidegger dit : "l’angoisse nous coupe la parole"(11).

Heidegger analyse ce que l’angoisse engendre d’aversion pour tout ce qui n’est pas Dieu et de jouissance de la solitude et de l’abandon des créatures. Les mêmes motifs religieux sont observés chez Heidegger et Kierkegaard. Cette solitude qu’a chantée Kierkegaard, "voulant ressembler à un pin solitaire, replié sur soi-même et dressé vers les hauteurs, sans jeter nulle ombre, et rien hormis le pigeon sauvage ne pourrait bâtir son nid dans mon feuillage". Ce sentiment d’abandon des créatures et d’aversion pour tout ce qui n’est pas Dieu est ce dont Kierkegaard a dit : "Cela n’est que pour l’individu"(12).

Heidegger, dit, concernant l’angoisse qui révèle le néant : "Dans l’angoisse, en effet, nous nous sentons comme suspendus, portés par l’angoisse, nous sentons que l’être tout entier glisse et s’enfuit, l’être dont nous faisons partie. Dans ce glissement total rien ne subsiste sauf le sujet qui réalise sa présence dans l’angoisse, quoique cette présence soit suspendue en l’air. Alors nous sommes victimes du Néant, la parole nous est interdite, car tout discours suppose l’être, et l’étant a glissé"(13).

Cependant dans le recueil intitulé "Source des principes des Mystiques" par Ahmed Diâ ul-Din al-Kamshahanli al-Naqshbandi, il y a une définition de l’angoisse chez les mystiques musulmans qui ressemble tout à fait à la définition heideggérienne. Il dit : "L’angoisse, dans les relations : c’est l’horreur de tout ce qui n’est pas Dieu, jouissance de la solitude et de l’abandon des créatures. Quant à son degré dans les saintetés : c’est

l'inquiétude qui nie les effets et les résidus, et ne se satisfait pas des dons et des grâces. Et dans les fins c'est l'inquiétude qui ne laisse rien subsister et tient lieu de tout ce qui existe"[(14)].

Après cet état existentiel privilégié l'auteur analyse le degré de l'angoisse en parlant du stade des saintetés et dit qu'elle "glorifie le temps", c'est à dire qu'elle rend "l'instant" pur. Donc l'angoisse exprime, au point de vue de la temporalité le pur instant. Puisqu'il dit : "que, l'instant (al-waqt) veut dire le temps présent qui est un moyen entre le passé et l'avenir, ou bien c'est ce qui éprouve le mystique des états qui lui viennent de Dieu, sans qu'il y ait de sa volonté. Le "waqt daiym" chez les mystiques est le nunc stans[(15)]. Dans notre temps existentiel[(16)], l'angoisse exprime aussi l'instant présent.

La conscience de l'instant ne se fait vraiment que dans l'état d'extrême angoisse. A cause de cette liaison entre l'angoisse et l'instant, Kierkegaard lie l'éternité et l'angoisse et dit que l'angoisse est un certain lien entre le temps et l'éternité.

6 - Le possesseur du temps est celui qui possède l'être :

Nous remarquons chez les mystiques que le temps existentiel est l'expression de l'état existentiel privilégié dont il est la texture. Kamal al-Dîn al-Kashi définit "l'homme du temps, l'homme de l'instant et du monde", ainsi "il est réalisé dans l'ensemble de la première "barzakhiyyah" (le barzakh - d'où l'abstrait ; barzakhiyya - est le passage entre le monde fini et l'éternité) connaissant les vérités des choses, se soustrayant à l'emprise du temps et des actions de son passé et de son avenir pour rejoindre le nunc Stans, car il est le respectable de ses mondes, attributs et actions. Aussi peut-il disposer du temps en le pliant ou l'étendant de l'espace en le dilatant et le contractant, car en lui se sont réalisées les vérités et les natures"[(17)]. C'est donc celui qui a l'être réalisé, c'est à dire que l'homme du temps, de l'instant et du monde est celui dans lequel se sont réalisées les vérités et les natures. Il y a donc une synthèse du temps et de l'être, puisque celui qui possède l'un

possède l'autre.

La vie de l'homme se jouant ici-bas, en vue de l'au-delà, la pensée tient une grande place, bien qu'elle ait un pouvoir limité et qu'elle n'accède qu'exceptionnellement au monde du Ghayb. Ceci implique l'âme, lieu de la connaissance et source des actes, dont nous ne pouvons analyser les mécanismes, appartenance à la connaissance et au savoir divins. La force de l'âme du noble est semblable à celle de Dieu. L'Emir Abdelkader, dans son dialogue avec Dieu (al-Haqq : la noblesse suprême), n'a-t-il pas dit que c'est une communication s'opérant sans son, ni lettre et ne peut être assigné à aucune direction de l'espace (l'Emir)[18].

Car l'Emir Abdelkader, n'est pas seulement le cavalier intrépide qui tient en échec l'armée coloniale dans son entreprise de conquête d'Algérie. Mais est aussi, grâce à son soufisme nourri aux sources de l'ascétisme de l'islam, homme d'état d'une trempe exceptionnelle, redoutable négociateur et penseur musulman d'une rigueur étonnante.

En effet, dans ses "Mawaqifs", contemplations ou stations spirituelles, l'Emir Abdelkader dit clairement, avoir reçu la communication d'Allah, sans son, ni lettre, ainsi selon une modalité spirituelle secrète, l'Emir Abdelkader a reçu de Dieu, les ordres, les interdictions, et la science.

Nous entendons par science, la découverte dans la tradition immémoriale des significations nouvelles. La parole du prophète légitime cette attitude par un hadith rapporté par Ibn Abbas dans son "Sahih", selon lequel le Coran a "un œil extérieur et un intérieur littéralement un dos (zahr) et un autre (batn), une limite et un point d'ascension". Ou par un autre hadith qui dit : "L'intelligence d'un homme n'est parfaite que lorsqu'il découvre au Coran des significations multiples". Ou encore par ce propos d'Ibn Abbas, "Aucun oiseau n'agite ses ailes dans le ciel sans que nous trouvions cela inscrit dans le livre d'Allah".

Et aussi cette demande que le prophète adressa à Allah en faveur d'Ibn Abbas : "rends le perspicace en matière de religion et

enseigne lui la science de l'interprétation (Taawil)". De même dans le "Sahih", il est mentionné qu'on demande à Ali : l'ennoyé d'Allah vous a-t-il privilégiés, vous autres gens de la maison (Ahl al-Beyt), par une science particulière qui n'aurait pas été accordée aux autres ?". Il répondit : "non-par celui qui fend le germe et crée tout être vivant ! A moins que tu ne veuilles parler d'une pénétration particulière des significations du livre d'Allah".

Les différentes lisibilités du concept de "Noblesse" en orient musulman, étant étroitement liées à la communication divine, nous avons prôné pour les écrits spirituels de l'Emir Abdelkader, disciple d'Ibn Arabi, afin de rendre compte des modalités secrètes, de la mise en rapport du "Créateur" et du "créé".

Notes :

1 - Kleinere Schriften : Des Ibn Arabi, pp. 45–46, (l'Entrave du précipité).

2 - Dans le recueil, N° 4291, tasawuf, Dar al-Kutub el misriya (ce livre a été publié par Med Abd Jelil, dans le journal asiatique 1928.

3 - Kleinere Schriften : Des Ibn Arabi, pp. 94–99, "chapitre sur la genèse de l'homme premier", aussi le chapitre I du "Fûsûs al-Hikam" intitulé, "Gemme de sagesse divine concernant le logos adamien", le Caire 1903. pp. 8-27.

4 - Qushairi : Al-Risalah, Le Caire 1927, p. 58.

5 - Jean Wahl : Etude Kierkegaardiennes, Paris 1937, p. 274.

6 - Jean Paul Sartres : L'existentialisme est humain, Paris 1946, p. 93.

7 - Idea Platonicae : Edidit et prolegomenis, instruscit Abderrahmane Badawi, p. 139.

8 - Ibid., p. 142.

9 - Abderrahmane Badawi : Le temps existentiel, Le Caire 1945, p. 6.

10 – Kierkegaard : The journals, p. 105.

11 - Heidegger : Qu'est-ce que la métaphysique ? p. 32.

12 - Jean Wahl : Etudes Kierkegaardiennes, p. 244.

13 - Abderrahmane Badawi : op. cit., pp. 151-152.

14 - Al-Naqshbandi : Jami Usul al-Awlya, Le Caire 1328H–1910, p. 357.

15 - Al-Kashi : Istilahat al-Sufiyyah.

16 - Abderrahmane Badawi : op. cit., pp. 153-154.

17 - Kashi : Ibid.

18 - "Mawqif 215" qui traite de "L'unicité de l'être". Les secrets de Lam-Alif. "Les écrits spirituels" de l'Emir Abdelkader : présentés et traduits par Michel Chodkiewicz, Editions du Seuil, Paris 1982.

Références :

1 - Al-Kashi: Istilahat al-Sufiyyah.
2 - Al-Naqshbandi: Jami‘ usul al-Awlya’, Le Caire 1328H–1910.
3 - Badawi, Abderrahmane : Le temps existentiel, Le Caire 1945.
4 - Emir Abdelkader : Les écrits spirituels, présentés et traduits par Michel Chodkiewicz, Editions du Seuil, Paris 1982.
5 - Heidegger : Qu’est-ce que la métaphysique ?.
6 - Ibn Arabi, Muhyi ad-Din: Fûsûs al-Hikam intitulé, (Gemme de sagesse divine concernant le logos adamien), le Caire 1903.
7 – Kierkegaard: The journals.
8 - Platonicae, Idea : Edidit et prolegomenis, instruscit Abderrahmane Badawi.
9 - Qushairi: Al-Risalah, Le Caire 1927.
10 - Sartres, Jean Paul : L’existentialisme est humain, Paris 1946.
11 - Schriften, Kleinere: Des Ibn Arabi.
12 - Wahl, Jean : Etude Kierkegaardiennes, Paris 1937.

Revue Annales du patrimoine, N° 13, 2013, pp. 89 - 101
ISSN 1112-5020

Al Ghazali et ses omissions dans son autobiographie

Dr Saliou Ndiaye
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Résumé :

Grâce à son autobiographie sélective intitulée "al-Munqidh min ad Dalâl", Al-Ghazali a su utiliser une démarche méthodique et pédagogique visant à démontrer l'échec de l'intelligence de la foi qui a été, à son époque, l'intention principale du "Kalâm", et de la "Falsafa". Et ceci se passa entre deux moments de crise qu'il a connu dans sa vie. La plupart des analyses écrites à son sujet confondent ces deux moments en un seul évènement. Or, ils sont distincts et n'ont pas la même signification dans la vie de l'homme. Il est intéressant de pouvoir comprendre à travers certains indices de l'autobiographie des réalités qu'il n'a pas dites afin de reconsidérer ses relations avec le "Tasawwuf".

Mots-clés :

al Munqidh, al Ghazali, autobiographie, tasawwuf, falsafa.

Al Ghazali and his omissions in his autobiography

Dr Saliou Ndiaye
Cheikh Anta Diop University of Dakar, Senegal

Abstract:

Thanks to his selective autobiography entitled "al-Munqidh min ad Dalâl", Al-Ghazali knew how to use a methodical and educational approach aimed at demonstrating the failure of the intelligence of the faith which was, in his time, the main intention of "Kalâm", and "Falsafa". And this happened between two moments of crisis he experienced in his life. Most of the analyzes written about him confuse these two moments in a single event. However, they are distinct and do not have the same meaning in human life. It is interesting to be able to understand through some clues from the autobiography realities he did not tell in order to reconsider his relationship with the "Tasawwuf".

Keywords:

al Munqidh, al Ghazali, autobiography, tasawwuf, falsafa.

Al-Ghazali, selon une appréciation très répandue, présente

Publié le : 15/9/2013
saliou2.ndiaye@ucad.edu.sn

une autobiographie à travers son livre intitulé (al-Munqidh min ad-dalâl), écrit durant les dernières années de sa vie[1]. Seulement, à la lecture de ce document, on est frappé par une progression cohérente et une chronologie des faits peu naturelle, par sa stabilité vers un aboutissement voulu, centré sur l'apologie du "Tasawwuf". L'idée d'une sélection à la place d'une biographie historique a été avancée par des analystes. Nous nous sommes intéressés à cet aspect du livre.

Il nous semble intéressant de pouvoir préciser, grâce aux témoignages historiques, un certain nombre de faits pourtant déterminants dans la vie intellectuelle de l'auteur que celui-ci a occulté, d'apprécier son choix chronologique et d'en chercher les motivations.

Cela nous conduit à revenir d'abord sur les précisions intéressantes sur le plan psychologique que ce document est le seul à même de pouvoir révéler sur Al-Ghazali et ensuite de consacrer une bonne partie à une clarification des zones d'ombres liées à notre problématique.

1 - Les précisions psychologiques de l'autobiographie :

Dès l'entame de son autobiographie, Al-Ghazali dresse son propre portrait psychologique[2]. Et cela est un signal fort qui éloigne l'objet du livre d'une préoccupation essentiellement historique. Il l'a présenté comme une réponse à un ami qui voulait être édifié sur la position de l'auteur par rapport aux différentes factions qui divisaient les musulmans[3].

On remarque aisément que Al-Ghazali propose un travail sélectif bien arrangé qui retrace le chemin et les moments essentiels de sa vie intellectuelle. Ce portrait est la véritable introduction de l'ouvrage. En quelques mots, il donne les caractères d'un homme d'une forte personnalité dominé par son esprit critique[4].

Cet esprit qu'il estime intrinsèque à sa propre nature s'est exercé et s'est épanoui durant la première période de sa vie[5]. Avide de connaissance, il se forma dans toutes les branches des

sciences religieuses, de Tûs à Nishapur en passant par Jurjân. C'est grâce à l'Imam al-Juwaynî que cet esprit critique a atteint le sommet de son déploiement et de ses capacités par l'exercice de l'Asharisme.

Par ailleurs selon l'autobiographie(6), Al-Ghazali a connu deux moments de crise ou de doute dans sa vie. Ils annonçaient de manière graduelle la rupture que l'éminent juriste, professeur de la prestigieuse Université de Baghdâd allait opérer pour s'engager résolument dans la voie du "Tasawwuf". Revenant sur une question essentiellement psychologique, ce précieux document présente la particularité de pouvoir être plus précis que d'autres témoignages historiques en ce qui concerne le psychique de l'auteur.

Par exemple, le célèbre biographe as-Subkî(7) semble situer ailleurs les véritables raisons du "pèlerinage" d'Al-Ghazali. Selon lui, c'est suite à son abnégation et à son travail intellectuel remarquable que Al-Ghazali finit par connaître une double consécration spirituelle, à travers la purification de son âme et le pèlerinage à la Mecque. Ce n'est donc pas une rupture, mais une continuation et un aboutissement heureux : "Il se consacra à l'enseignement des sciences et à sa propagation… jusqu'à ce que son âme se dépouillât de toute souillure de ce bas-monde et qu'il rejetât ses avantages et honneurs et se détachât de tout ceci, il se dirigea alors à la sainte maison de Dieu. Il alla en pèlerinage au mois de zul-qada en 488H et se fit remplacé par son frère dans l'enseignement"(8).

Il est important de rappeler qu'as-Subkî faisait la biographie des maîtres juristes "shâfiites"(9) et dans sa sélection il semblait n'être intéressé que par le portrait du juriste. D'ailleurs dans la suite de son récit, il n'a accordé aucune signification visible au "Tasawwuf".

On note chez Al-Makkî(10), la réalité d'une rupture : "Soudain, il laissa tomber toutes ses occupation et emprunta la voie de l'ascétisme et du détachement puis entreprit le

pèlerinage"[11].

Les caractéristiques du "Tasawwuf" sont visibles dans son témoignage. Autrement dit, Al-Ghazali montrait un changement remarquable dans son comportement avant de quitter Baghdâd. Il le situe au moment de l'abandon de l'enseignement en 488H-1095. Néanmoins, il reste muet quant aux raisons de ce changement.

Nous avons remarqué cette imprécision chez beaucoup de biographes qui probablement n'ont pas lu le livre d'al-Ghazali. Même si Al-Fârisî[12] qui doit être le plus ancien d'entre eux, puisqu'il est son contemporain, fait état de "lecture des sciences subtiles (daqîqa) et appropriation des livres produits dans ce domaine"[13], il n'aborde pas les causes sous un angle psychologique profond.

Or, si l'on considère les écrits les plus récents sur la question et dont les auteurs ont eu certainement connaissance de l'autobiographie, on remarque qu'ils gagnent en plus de précision[14]. Mieux, différentes analyses pertinentes[15] ont permis de dissocier la natures et les raisons de deux moments de crises différents chez Al-Ghazali, et cela a été possible grâce aux précisions de l'autobiographie.

Durant sa période professorale, de 478H-1085 correspondant à la mort de son maître, à 488H-1095 date à laquelle il a abandonné sa chaire de l'université de Baghdâd, Al-Ghazali était pris dans une intense activité intellectuelle. C'est dans cette période, selon Jabre Farîd, qu'il faut situer sa première crise psychologique, la crise intellectuelle qui a duré deux mois[16].

Pour comprendre la nature et l'importance de cette crise, il faut rappeler que c'est au détour d'une analyse épistémologique des moyens de la connaissance que Al-Ghazali s'est retrouvé dans une impasse. Il s'est mis à douter sur cette vérité issue de la raison comme l'a fait des siècles plus tard le philosophe allemand Emmanuel Kant[17]. "Existerait-il au-delà de la raison une autre faculté capable de la démentir dans ses jugements de la même

manière que ce jugement de la raison a pris le dessus sur certaines perceptions des sens ?"[(18)].

A partir de cet instant, il fut selon Deladrière, "en proie au besoin de plus en plus impérieux et obsédant de la (certitude)"[(19)]. Comment parvenir à la "Vérité" qui est au-dessus de toutes les vérités relatives ?

Al-Ghazali ne doute pas sur l'existence de cette "Vérité", mais il doute sur les capacités de la raison à avoir une "intelligence" de cette vérité. Anawati semble avoir compris cela en affirmant que "les doutes par lesquels il a passé n'ont pas eu pour objet sa foi, mais le pouvoir de la raison à repousser les attaques contre cette foi"[(20)]. "Lorsque je me suis trouvé dans l'impasse par ces réflexions, j'ai essayé de résoudre le problème, mais je n'ai pas pu"[(21)]. Plus loin, au bout de deux mois de crise psychologique, Al-Ghazali déclare qu'il fut guéri "par une lumière que Dieu (lui) a jeté dans le cœur (as-sadr)"[(22)].

Le moment de trouble psychologique suivant se situe en l'an 488H-1095. D'après plusieurs analystes, Al-Ghazali était en proie à une crise psychologique qui dura six mois. Seulement, il sied de préciser qu'à cette date il ne vivait plus un problème intellectuel mais il était sous l'emprise d'une véritable tension psychologique entraînée par une hésitation[(23)].

2 - Les zones d'ombre dans l'autobiographie :

Après sa "guérison", Al-Ghazali dit qu'il s'est résolu à étudier minutieusement les différentes factions qui, à son époque, était à la recherche de la "Vérité"[(24)]. Il donne l'impression de quelqu'un qui est à la recherche du seul moyen ou science qui permet d'accéder à la certitude. C'est cela qui pousse malheureusement certains à croire que le véritable doute de Al-Ghazali a eu lieu en 488H-1095, au terme de ses analyses critiques des différentes factions.

Or, nous avons vu que Al-Ghazali a opéré la rupture depuis sa guérison par cette fameuse "lumière", c'est-à-dire peu avant de commencer ses critiques sur le "Kalam", la "Falsafa", les

"Talimides" et le "Tasawwuf"[25].

D'après les différentes analyses bibliographiques, les premières traces de sa production critique sur la "Falsafa" remontent à 487H[26]. Si l'on considère qu'il s'est consacré deux années durant[27] à la préparation de cette production philosophique, il doit au plus tard avoir entrepris cette démarche en 485H-1092, une année après le début de sa profession à l'Université de Baghdâd. Il est fort probable que le moment de cette crise intellectuelle corresponde au début de son séjour à Baghdâd, entre 484H et 485H-1092. D'ailleurs, Jabre Farîd semble plus catégorique à ce sujet et la situe au moins à partir de 484H[28].

Par ailleurs, Dans l'autobiographie, lorsqu'il fut confronté à son premier trouble, Al-Ghazali laissa échapper une question qu'il se posa à lui-même. A propos de "l'état exceptionnel" qui serait au-dessus de la raison, il s'interrogeait : "Serait-ce cet état que les Soufis prétendent vivre ?"[29] Cette question est restée sans réponse explicite. Connaissant l'esprit méthodique de l'auteur, on voit ici qu'il est en train d'avancer l'hypothèse la plus plausible de la trame pseudo-euristique de son ouvrage. Autrement dit, il en était même convaincu avant de lancer sa recherche.

L'autre indice est le mot "lumière"[30] que Al-Ghazali a employé à propos de sa guérison et qu'il a essayé d'expliquer par une tradition prophétique. C'est sa théorie de la connaissance (al-maârifa) reprise et développée de la doctrine de Junayd[31] qui peut expliciter cette notion de lumière[32]. D'après cette doctrine, celle-ci renvoie à une "faculté exceptionnelle" qui permet au Soufi, par elle, d'aller plus loin que par la simple raison. C'est cet "état exceptionnel dont dispose les Soufi" qui, selon lui, l'a guérit.

Pourquoi alors a-t-il attendu des années avant de pratiquer le détachement ? La réponse serait-elle liée à la nature d'al-Ghazali. Il est réfléchi et très méthodique. Conscient de sa

réputation en 485H-1091, très lu et très écouté, aurait-il entrepris de poser les premiers jalons de sa défense du "Tasawwuf", par la destruction méthodique de ses rivaux qui exerçaient une fascination exceptionnelle sur la masse des croyants ? Si c'était le cas, Il devait profiter de sa situation exceptionnelle à l'Université de Baghdâd. Il voulut ainsi se donner un délai pour bien le faire avant de s'engager dans la voie des "Soufis". Et c'est ce délai qui l'aurait exposé à une deuxième crise(33).

Pour comprendre cette nouvelle situation, il faut la relier à la première crise. En effet, si Al-Ghazali, après avoir reconsidéré le "Tasawwuf" et trouvé en lui l'unique voie ou moyen qui peut mener à la certitude(34), s'était résolu, dès cette date (485H), à le pratiquer, comment pouvait-il continuer pour une raison ou pour une autre à faire fi au principe élémentaire de cette voie qui était le détachement (az-zuhd) et continuer à s'afficher dans l'orgueil et l'ostentatoire ? Etait-il alors sincère dans son choix ? Il était habité par cette crise pendant six mois.

Durant cette période, sa conscience lui refusait de continuer à s'attacher aux honneurs et aux prestiges, après tout ce qu'il avait écrit. Comme il l'a, du reste, décrit c'étaient les "attaches" de ce bas monde qui le retenaient.

A propos de ces rivaux, un passage dans l'autobiographie le trahit. Il avait bien l'intention préméditée de les détruire et non de les découvrir. "J'avais clairement compris que personne ne pouvait détruire... une science (discipline) sans s'être au préalable hissé au sommet de celle-ci et être à égalité avec les meilleurs connaisseurs de ses fondements"(35). Il se disait ceci alors qu'il s'apprêtait à critiquer la "Falsafa".

Par ailleurs, Il faut souligner qu'une certaine disposition chronologique présentée dans l'ouvrage ne reflète pas la réalité mais est le fruit d'un agencement méthodique d'une approche pédagogique liée à la destination du document. C'est le cas lorsque, par exemple, il donne l'impression d'avoir attendu la fin

de ses critiques sur la "Falsafa" pour entamer ses recherches théorique sur le "Tasawwuf". Cela ne devait pas se passer comme il l'a dit, si l'on se fonde sur les chronologies bibliographiques.

Le dernier volume de sa série portant sur la "Falsafa" a été achevé en 488H - 1095. De même, dans la même année, avant juste de connaître sa crise morale qui a duré six mois et qui a débuté au mois de "Rajab"(36), il termine le premier document écrit contre les "Talimides". Il n'avait donc pas le temps matériel qui lui permettait de se consacrer à une lecture si étendue. Il devait au plus tard avoir commencé ses lectures sur le "Tasawwuf" depuis sa "guérison" vers 485H - 1091.

Nous partageons les propos de Deladrière qui n'excluent pas la situation politique défavorable. Il est possible que la mort de son protecteur "Nidhâm al-Mulk"(37) "ainsi que le danger pour sa vie que lui faisaient courir ses attaques contre les ismaéliens, aient ajouté à son désarroi moral et l'aient poussé à ne plus différer davantage la décision grave de se retirer du monde"(38). Mais elle est loin d'être la principale cause avancée par Al-Ghazali. Il n'en fait même pas cas(39).

Il faut cependant reconnaître que son virement spirituel est d'une sincérité indiscutable si l'on considère la réalité et la dimension de cette autre personnalité de l'auteur qu'il a engendrées. Des témoignages concordants ont noté que depuis son enfance Al-Ghazali a toujours été très proche des "Soufis". D'après as-Subkî(40), lui et son frère(41) furent confié à un "Soufi" par leur père à la veille de sa mort. Il les initia au Coran puis, faute de moyen, les mit dans un internat où ils pouvaient continuer leur éducation de base et bénéficier de nourriture. Hélas, c'est son seul passage à cette "Madrasa de Tûs" qui a été retenu par la majorité des chroniqueurs comme fait marquant au début de sa formation.

En examinant l'écrit des "Soufis", on trouve qu'à Jurjân, Al-Ghazali aurait maintenu son lien avec le soufisme malgré sa dominante formation en "fiqh". Il aurait eu comme maître Abû Alî

al-Fârmidî[42], celui qui a succédé à son maître Abul-Qâsim Ali al-Jurjânî[43] dans son couvent[44]. Ceci est plausible d'autant plus qu'il a continué à vivre et avoir avec son jeune frère soufi de solides relations discrètes entretenues par la confiance qu'il a manifestée en lui demandant de le suppléer dans ses enseignement à Baghdâd. Anawati soutient qu'Ahmad Al-Ghazali "eut sur la conversion de celui-ci au soufisme une influence directe"[45].

Face à toutes ces omissions volontaires et ces zones d'ombre, on doit s'interroger sur les motivations qui ont poussé l'auteur à se taire sur certains faits déterminants de sa vie intellectuelle et spirituelle. Ce silence se justifiait-il par ce contexte dans lequel le "Tasawwuf" était considéré des juristes comme une hérésie ? Ou était-ce un besoin de cohérence et d'efficacité de sa méthodologie instructive et démonstrative qui a poussé Al-Ghazali à composer une suite logique mais pas tout à fait exacte et omettre sciemment des faits dont l'évocation aurait perturbé sa progression argumentative en faveurs du "Tasawwuf" ? Nous penchons pour la deuxième option.

Si la relation d'al-Ghazali avec le "Tasawwuf" n'était pas connue des historiens et biographes de l'"école shâfiite" cela est dû au fait que jusqu'en 484H elle n'était pas au centre de ses préoccupations. Il se considérait publiquement comme un juriste, avait une certaine connaissance du soufisme, mais gardait une certaine distance vis-à-vis de celui-ci, pour au moins l'une des deux raisons suivantes.

Il n'était jusque-là pas entièrement convaincu des prétentions des "Soufis". Il ne voulait pas perdre des avantages liés à sa réputation ou à la situation politique dans laquelle les juristes jouaient un rôle d'avant-garde à côté du pouvoir de Baghdâd à son époque. En effet, il se serait compromis en admettant publiquement sa proximité avec le "Tasawwuf".

Seulement la situation avait évolué au moment de la rédaction de son autobiographie. Al-Ghazali a écrit "Al-Munqidh

min ad-Dalâl" vers 1105 selon les bibliographes(46), durant sa seconde période professorale. En ce moment, non seulement il proclamait son appartenance à la communauté "soufi", mais il avait fini par son immense contribution intellectuelle de réhabiliter le "Tasawwuf" aux yeux des juristes de son temps.

Ainsi, la seule raison possible de ses omissions reste ce besoin méthodologique de satisfaire son argumentation. D'ailleurs qu'en serait-il de son approche progressive si dans la chronologie il avait commencé par "découvrir" et "étudier" le "Tasawwuf" avant les autres "sciences" ? Sa méthode de "destruction progressive" ne pourrait pas fonctionner et aboutir à la même conclusion.

Conclusion :

Grâce à son autobiographie sélective intitulée "Al-Munqidh min ad-Dalâl", Al-Ghazali a su utiliser une démarche méthodique et pédagogique visant à démontrer l'échec de "l'intelligence de la foi" qui a été, à son époque, l'intention principale du "Kalâm" et de la "Falsafa". Il soutient que la "Vérité absolue" n'est pas du domaine de la raison pure et que la certitude est une chose que seule la lumière de la foi (le Tasawwuf) peut dévoiler.

Seulement, dans sa confession, Al-Ghazali a fait parfois le choix d'un agencement des faits qui ne recoupe pas la réalité et a occulté ses affinités antérieures avec le "Tasawwuf", faisant croire qu'il l'a découvert assez tardivement, à la veille de son départ de Bagdad.

En réalité, non seulement son rapport discret avec le monde du "Tasawwuf" a fini, après une crise morale, par s'extérioriser et dévoiler une autre personnalité, mais Al-Ghazali a fait une sélection et a reconstruit sa propre chronologie afin de satisfaire sa logique argumentative destinée à instruire et à convaincre le lecteur. Ainsi, la valeur didactique de son livre écrit durant sa seconde période professorale est, de loin, beaucoup plus importante que sa portée historique.

Notes :

1 - Abû Hâmid al-Ghazali est né en 450H-1056 à Tûs. Il fit ses études coraniques dans cette même localité entre les mains d'un soufi puis alla étudier le "fiqh shâfiite" à Jurjân. Il mourut en 505H-1111 retiré dans son couvent à Tûs.

2 - Al-Ghazali : Al-Munqidh min ad-Dalâl, Hakîkat Kitabevi, Istanbul 1988, p. 10.

3 - Ibid., p. 9.

4 - Ibid., p. 10.

5 - Cf., An Nashâr : Al-Ghazali wa nazariyat al-maarifa, in Alam al-Fikr, N° 4, 1989, Koweït, pp. 158-160.

6 - Al-Ghazali : op. cit., p. 55.

7 - Abû Nasr Abd al-Wahhâb ben Ali as-Subkî (771H), grand biographe des juristes de l'école Shafiite.

8 - As-Subkî : Ṭabaqât ash-shâfiyya al-kubrâ, Matbaât Isâ al-Bâbî, Le Caire 1968, T.VI, p. 197.

9 - C'est également le cas de Dimishqî. Cf., Ad Dimishqî ibn Qâḍî : Ṭabaqât al-fuqahâ ash-shâfiyya, Maktabat Thiqâfat Dîniyya, Le Caire, (s.d.), T.I, p. 279.

10 - Imâm Abû Muhammad Abdallah ben Asad al-Yamanî al-Makkî (768H).

11 - Al-Makkî : Miraât al-Jinân wa Ibrat al-yaqzân, Dâirat al-maârif an-nizâmiyya, Haydar Abâd 1338H, T.I, p. 178.

12 - Imâm Abul-Ḥasan Abd al-Ghâfir al-Fârisî (529H).

13 - A. K. Uthman: Sîrat al-Ghazali wa aqwâl al-mutaqaddimîn fîh, Dâr al-Fikr, Damas, (s.d.), pp. 42-43.

14 - H. Corbin : Histoire de la Philosophie islamique, Gallimard, 3e éd., Paris 1986, p. 255. Cf., A. Badawî : Muallafât al-Ghazâlî, Wikâlat al-matbuaât, 2e éd., Koweït 1977, p. 22.

15 - Nous nous proposons de revenir sur la quintessence de ces analyses ci-après afin de bien mettre en évidence la question centrale de cet article.

16 - F. Jabre : La Notion de Certitude selon Al-Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1958, p. 47.

17 - E. Kant : Critique de la raison pure, Librairie philosophique de Ladrange, 2e éd., Paris 1845, pp. 283-313.

18 - Al-Ghazali : op. cit., p. 13.

19 - Al-Ghazali : Le tabernacle des lumières, Sindbad, Paris 1981, traduction de Mishkât al-Anwâr par R. Deladrière, p. 11.

20 - G. C. Anawati et L. Gardet : Mystique musulmane, Vrin, 3e édition, Paris 1976, p. 49.

21 - Al-Ghazali : op. cit., p. 13.

22 - Ibid.
23 - Cf., G. C. Anawati : op. cit., p. 47.
24 - Ibid., p. 15.
25 - Cf., Al-Ghazali : op. cit., p. 15.
26 - M. Bouyges : Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazali, Institut des Lettres orientales, Beyrouth 1959, T.XIV, p. 18.
27 - Ibid.
28 - F. Jabre : La Notion de Certitude selon Al-Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1958, p. 327.
29 - Al-Ghazali : op. cit., p. 13.
30 - Cette lumière est aussi synonyme de connaissance chez Al-Ghazali. Cf., A. Cissé : La lumière selon Al-Ghazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop, N° 40 A, Dakar 2010, p. 41.
31 – Abul Qâsim Junayd al-Baghdâdî, juriste et grand théoricien du Tasawwuf de l'école orthodoxe de Baghdâd. Il évolua dans cette ville entouré de ses disciples et compagnons. Il mourut en 297H-909.
32 - S. Ndiaye : L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle (arabe), Lettres, UCAD, 2007/2008, Chap. X, p. 206-222.
33 - Voir plus haut.
34 - A. Q. Mahmûd : Al-falsafa as-sûfiyya fil-Islâm, Dâr al-Fikr, Le Caire, (s.d.), p. 200.
35 - Al-Ghazali : op. cit., p. 18.
36 - Septième mois lunaire du calendrier musulman.
37 - C'est le Vizir Seljukide de Bagdad qui l'avait sous sa protection.
38 - Al-Ghazali : Le tabernacle des lumières, p. 17.
39 - Entre autres analyses mettant en évidence ce facteur politique, celle de Jabre Farîd a retenu notre attention par sa précision et son objectivité.
40 – As-Subkî : op. cit., pp. 192-193.
41 - Son frère en question est Ahmad Al-Ghazali (520H), il est resté depuis lors un adepte du Tasawwuf.
42 - Abû Ali al-Fârmidî (477H).
43 - Al-Jurjânî (440H) est l'un des maîtres auprès de qui Hujwîrî a complété sa formation spirituelle, il est le maître d'Abû Ali al-Fârmidî (477H), celui-là même qui a initié Abû Hâmid al-Ghazâlî.
44 - A. Hujwîrî : Kashf al-mahjûb, Dâr an-Nahda, Beyrouth 1980, pp. 37-62.
45 - G. C. Anawati : op. cit., p. 52.
46 - M. Bouyges : op. cit., p. 70.

Références :

1 - Al-Ghazali : Le tabernacle des lumières, (Mishkât al-Anwâr), traduit par R. Deladrière, Sindbad, Paris 1981.

2 - Al-Ghazali: Al-Munqidh min ad-Dalâl, Hakîkat Kitabevi, Istanbul 1988.

3 - Al-Makkî: Miraât al-Jinân wa Ibrat al-yaqzân, Dâirat al-maârif an-nizâmiyya, Haydar Abâd 1338H.

4 - An Nashâr: Al-Ghazali wa nazariyat al-maârifa, in Alam al-Fikr, N° 4, 1989, Koweït.

5 - Anawati, G.-C. et L. Gardet : Mystique musulmane, Vrin, 3e édition, Paris 1976.

6 - As-Subkî: Ṭabaqât ash-shâfiyya, Matbaât Isâ al-Bâbî, Le Caire 1968.

7 - Badawî, A.: Mu'allafât al-Ghazâlî, Wikâlat al-Matbuaât, 2e éd., Koweït 1977.

8 - Cissé, A.: La lumière selon Al-Ghazali, in Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université Cheikh Anta Diop, N° 40 A, Dakar 2010.

9 - Corbin, H.: Histoire de la Philosophie islamique, Gallimard, 3e éd., Paris 1986.

10 - Hujwîrî, A.: Kashf al-mahjûb, Dâr an-Nahda, Beyrouth 1980.

11 - Ibn Qâḍî, ad-Dimishqî: Ṭabaqât al-fuqahâ ash-shâfiyya, Maktabat Thiqâfat Dîniyya, Le Caire, (s.d.).

12 - Jabre, F.: La Notion de Certitude selon Al-Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1958.

13 - Jabre, F.: La Notion de Certitude selon Al-Ghazali, dans ses origines psychologiques et historiques, Librairie philosophique, J. Vrin, Paris 1958.

14 - Kant, E.: Critique de la raison pure, Librairie philosophique de Ladrange, 2e éd., Paris 1845.

15 - M. Bouyges : Essai de chronologie des œuvres d'al-Ghazali, Institut des Lettres orientales, Beyrouth 1959.

16 - Mahmûd, A. Q.: Al-falsafa as-sûfiyya fil-Islâm, Dâr al-Fikr, Le Caire.

17 - Ndiaye, S.: L'âme dans le Tasawwuf, analyse de la vie des premiers soufis, Thèse de doctorat de 3e cycle (arabe), Lettres, UCAD, 2007/2008.

18 - Uthman, A. K.: Sîrat al-Ghazali wa aqwâl al-mutaqaddimîn fîh, Dâr al-Fikr, Damas, (s.d.).